П. КОКОВЦОВЪ.

№ 700

ТОЛКОВАНІЕ ТАНХУМА ИЗЪ ІЕРУСАЛИМА

НА КНИГУ

ПРОРОКА ІОНЫ.

Изъ المظفّرية, Сборника статей учениковъ профессора Бар. В. Р. Розена.

№ 22652

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.
Вас. Остр., 9 лин., № 12.
1897.

2007044356

ВСЕСОЮЗНАЯ БИБЛИОТЕКА ИМЕНИ В. И. Ленина

90 7123-3б

8
693.

№ 22652.

Толкованіе Танхума изъ Іерусалима на книгу пророка Іоны.

Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что дѣйствительно понимать какой нибудь народъ можно только, изучивъ по возможности всесторонне его религіозную жизнь и развитіе его религіозной мысли.

Бар. В. Розенъ, Записки Восточнаго Отдѣл. Император. Археолог. Общества, т. VIII, стр. 172.

Въ исторіи библейской экзегетики въ исходѣ среднихъ вѣковъ заслуживаютъ особеннаго вниманія арабскіе комментаріи Танхума бенъ Іосифа изъ Іерусалима на большинство ветхозавѣтныхъ книгъ. Этотъ авторъ, жившій на Востокѣ около половины XIII вѣка, по справедливости считается однимъ изъ послѣднихъ еврейскихъ экзегетовъ строго-филологическаго направленія[1]). Если принять въ соображеніе, что благодаря цѣлому ряду цѣнныхъ работъ еврейская филологія въ теченіе двухъ предшествовавшихъ столѣтій была поставлена уже на весьма твердую научную почву и что библейскіе комментаріи Танхума опираются на отличное знакомство съ трудами блестящей школы испанскихъ филологовъ и комментаторовъ Ветхаго Завѣта и прежде всего самыхъ видныхъ изъ нихъ Абуль Валида Ибнъ Джанаха (XI вѣка) и Авраама Ибнъ Эзры (XII вѣка), и если добавить, что къ этому присоединяется у нашего автора живое знаніе столь важнаго для библейской филологіи арабскаго языка и вполнѣ здравый, критическій взглядъ на вещи, то можно смѣло сказать, что этотъ памятникъ старины очень поученъ даже для нашего времени и не представляетъ лишь одинъ

1 Когда именно жилъ Танхумъ, все еще въ точности неизвѣстно. Послѣдніе годы не дали ничего новаго въ этомъ отношеніи, если не считать находки письма, писаннаго сыномъ Танхума, Іосифомъ, къ стоявшему въ концѣ XIII-го вѣка во главѣ египетскихъ евреевъ (съ титуломъ *нагида*) Давиду, внуку Маймонида. Письмо написано по случаю отъѣзда послѣдняго въ Египетъ послѣ нѣкотораго пребыванія въ Аккѣ, но не даетъ никакихъ біографическихъ данныхъ относительно нашего автора. Оно помѣщено въ сборникѣ קובץ על יד изданія общества *Мекицэ Нирдамим* за 1893 г. Упоминающееся въ заглавіи письма имя ענה слѣдуетъ, безъ сомнѣнія, читать עכה; о пребываніи Давида Маймуни въ Аккѣ см. Grätz, Gesch. d. Jud., VII (1863), p. 195.

исторический или архивный интересъ [1]). Хотя воззрѣнія предшественниковъ и особенно двухъ упомянутыхъ выше лицъ служатъ главнымъ и руководящимъ источникомъ филологическихъ объясненій Танхума и въ такой степени преобладаютъ въ его комментаріяхъ, что послѣдніе могутъ быть до извѣстной степени названы компиляціями, все-же не слѣдуетъ думать, что они безусловно лишены всякой самостоятельности. Танхумъ съ большой умѣренностью пользовался случаемъ критиковать взгляды предшествовавшихъ экзегетовъ, хотя благодаря своей филологической подготовкѣ, безъ сомнѣнія, болѣе, чѣмъ другіе, имѣлъ на это право. Всѣ принадлежащія ему лично объясненія и лингвистическія сближенія въ отношеніи научнаго значенія ничѣмъ не уступаютъ сближеніямъ и объясненіямъ Ибнъ Джанаха и другихъ еврейскихъ филологовъ. Въ такомъ-же точно направленіи работалъ, кромѣ Танхума, его старшій современникъ, жившій также на Востокѣ въ первой половинѣ того же XIII-го вѣка, Моисей бенъ Шешетъ, сохранившіеся комментаріи котораго отличаются такимъ же чисто филологическимъ характеромъ, и, повидимому, только немногіе еще другіе. Совершенно иное направленіе, мы знаемъ, господствовало въ это самое время на Западѣ у испанскихъ, итальянскихъ и особенно южно-французскихъ евреевъ. Занятія филологіей, имѣвшія еще въ XII вѣкѣ въ Провансѣ достойныхъ представителей въ лицѣ Кимхидовъ, успѣли къ концу этого вѣка отступить на задній планъ и дать мѣсто безграничному увлеченію раціоналистически-аллегористическимъ толкованіемъ библейскихъ книгъ. XIII-й вѣкъ — это эпоха наисильнѣйшаго господства аллегористическаго и притомъ односторонне-философскаго направленія въ исторіи еврейской экзегетики. Главный толчекъ къ распространенію ученія о философскомъ значеніи библейскаго текста далъ, какъ извѣстно, знаменитый религіозно-философскій трудъ Маймонида *Далāлатъ ал-Хāиріинъ* или «Руководство для недоумѣвающихъ» [2]) (въ еврейскомъ переводѣ: *Морэ Небухимъ*), который имѣлъ необыкновенный успѣхъ у образованной части еврейства. Указанная въ этомъ сочиненіи необходимость философскаго объясненія такъ называемыхъ *тайнъ* Торы и пророческихъ книгъ вмѣстѣ съ данной Маймонидомъ въ введеніи къ книгѣ полной про-

---

1) Танхумъ написалъ комментаріи почти ко всѣмъ за исключеніемъ Пятикнижія библейскимъ книгамъ. Болѣе или менѣе извѣстны пока комментаріи къ слѣд. книгамъ: Іисуса Навина (изд. Харбрюккеромъ въ 1862 г.), Судей (отрывки изд. Шнурреромъ въ 1791 г., Харбрюккеромъ въ 1853 г. и Гольдцигеромъ въ 1870 г.), Самуила и Царей (изд. Харбрюккеромъ въ 1844 г.), прор. Аввакума (изд. Мункомъ въ 1843 г.), Плача Іереміи (изд. Кьюртономъ въ 1843 г.) и Экклезіаста (отрывки сообщены Эпенштейномъ въ 1888 г.). Рукописи имѣются въ Бодлеянѣ въ Оксфордѣ и въ Импер. Публичной Библіотекѣ въ С.-Петербургѣ.

2) Или же «колеблющихся» (der Unschlüssigen), какъ предлагаетъ переводить Кауфманъ (Gesch. der Attributenlehre etc., p. 363, Anm. 1) взамѣнъ «égarés» у Мунка.

граммой раціоналистически-философской экзегетики[1]) была принята за руководящій принципъ послѣдующими еврейскими экзегетами. Но въ то время какъ учитель самъ еще съ большою осторожностью и осмотрительностью пробовалъ примѣнять свою систему, стремленіе находить вездѣ, даже въ чисто историческихъ разсказахъ Ветхаго Завѣта, господствующія философскія теоріи времени обратилось въ настоящую болѣзнь у ревностныхъ учениковъ и послѣдователей[2]). Это увлеченіе аллегористикой, перешедшее даже въ публичныя синагогальныя проповѣди, было слишкомъ неумѣренно и выразилось слишкомъ рѣзко, чтобы не вызвать реакціи и протеста со стороны болѣе консервативной части еврейства. Печальный исходъ этого столкновенія хорошо извѣстенъ: постановленіемъ барселонской еврейской общины въ 1305 г. по иниціативѣ извѣстнаго раввина Соломона бенъ Адрета было формально запрещено подъ страхомъ отлученія чтеніе до 25-лѣтняго возраста какихъ бы то ни было книгъ научнаго содержанія и такимъ способомъ положенъ на нѣкоторое время конецъ вредному вліянію *греческой мудрости* (חכמה יונית).

До сихъ поръ оставался очень мало извѣстенъ фактъ, что и филологически-образованные люди, какъ Танхумъ, охотно поддавались общему теченію и вносили тоже свою лепту въ интересахъ аллегористически-философской системы библейской экзегетики. Къ такому выводу приводитъ самое бѣглое знакомство съ нѣкоторыми, пока еще почти неразработанными комментаріями Танхума, какъ напр. къ Пѣсни Пѣсней, Экклезіасту[3]) и Іонѣ,

---

1) Объ экзегетическихъ принципахъ и пріемахъ Маймонида см. послѣдній трудъ неутомимаго будапештскаго ученаго, проф. В. Бахера: «Die Bibelexegese Moses Maimûni's» (Budapest, 1896).

2) См. объ этомъ D. Kaufmann, Die Sinne (1884), pp. 18—19 и особенно его же прекрасную статью: «Simeon b. Josefs Sendschreiben an Menachem b. Salomo, ein Beitr. zur Gesch. d. jüd. Exegese und Predigt im Mittelalter» (въ юбилейн. сборникѣ въ честь Л. Цунца). Весьма вѣроятно, какъ полагаетъ Кауфманъ, что аллегористическое направленіе возникло у евреевъ не ранѣе половины XII вѣка и притомъ подъ главнымъ вліяніемъ и по образцу господствовавшаго въ это время въ христіанской экзегетикѣ направленія. Для характеристики эпохи въ высшей степени интересна переписка двухъ ревностныхъ послѣдователей философской системы толкованія библейскихъ разсказовъ Зерахьи бенъ Исаака изъ Барселоны и Гиллела изъ Вероны, о чемъ см. Güdemann, Gesch. d. Erziehungswesens u. d. Cultur der Juden in Italien (Wien 1884), pp. 173—174, и подлинныя письма Зерахьи въ сборникѣ אוצר נחמד, т. II, стр. 124—143. Типичнымъ образцомъ аллегористики евр. экзегетовъ Прованса можетъ служить слѣдующее объясненіе одной изъ генеалогій книги Бытія (46. 23): слова ובני דן חשים (буквально: «а сыны Дана — Хушимъ») значатъ «и дѣти судьи (т. е. разума) — чувства» и указываютъ на подчиненное положеніе чувствъ относительно разума; см. D. Kaufmann, Die Sinne, p. 57. Слѣдуетъ замѣтить, что самъ Маймонидъ, повидимому, даже осуждалъ подобныя отступленія отъ прямого смысла, см. Bacher, Die Bibelexeg. Moses Maimûni's, p. 16 Anm. 4; къ нимъ, вѣроятно, относится намекъ въ *Далāл.* ч. III 65 b.

3) Этотъ философскій элементъ въ обоихъ комментаріяхъ, къ сожалѣнію, совершенно оставленъ безъ вниманія въ работахъ Зальфельда (Das Hohelied Salomo's bei d. jüd.

отводящими значительное мѣсто философскимъ объясненіямъ. Особенно большой интересъ представляетъ въ этомъ отношеніи сообщаемый нами здѣсь комментарій къ книгѣ Іоны. Кромѣ замѣчаній филологическаго и реальнаго характера къ отдѣльнымъ мѣстамъ текста, источникомъ которыхъ опять служатъ почти исключительно лишь Ибнъ Джанахъ и Ибнъ Эзра [1]), этотъ комментарій содержитъ въ концѣ въ видѣ приложенія цѣльное, послѣдовательное философское объясненіе всей исторіи Іоны. Авторъ разъясняетъ самъ въ введеніи, почему онъ нашелъ нужнымъ дать для этой книги еще аллегорическое толкованіе. Онъ указываетъ, что нѣкоторыя мѣста исторіи Іоны возбуждаютъ часто сильное недоумѣніе и что объясненія по способу *мидраша* нисколько не помогаютъ дѣлу и всѣ безусловно неудовлетворительны. Единственнымъ возможнымъ выходомъ, онъ допускаетъ, было-бы считать, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, весь разсказъ за аллегорію, написанную исключительно ради внутренняго ея содержанія и не имѣющую никакой реальной подкладки. Но религіозныя соображенія не позволяютъ рѣшиться на это, такъ какъ этимъ самымъ будетъ признано право распространить такое пониманіе ради послѣдовательности и на остальныя пророческія исторіи Ветхаго Завѣта. Послѣднее было-бы, однако, уже равносильно ниспроверженію религіозныхъ догматовъ. Танхумъ находитъ тѣмъ не менѣе возможнымъ отстоять аллегорическое пониманіе исторіи Іоны, такъ какъ послѣдняя отлично можетъ содержать два смысла одновременно: *внѣшній*, прямой, вытекающій изъ буквальнаго значенія текста, и *внутренній*, аллегорическій. Первый, составляющій предметъ вѣры, мы должны безусловно считать за основной и первоначальный смыслъ, ради котораго книга была написана, и все разсказанное признавать согласно буквальному значенію за истину. Болѣе или менѣе подходящее къ тексту аллегорическое значеніе можетъ быть допущено для нашей исторіи лишь послѣ этого, какъ нѣчто, занимающее второстепенное въ ней мѣсто. Затрудненія, связанныя съ прямымъ пониманіемъ исторіи, Танхумъ объясняетъ двумя обстоятельствами. Во-первыхъ, всѣ вообще пророческія книги содержатъ часто неясныя и непонятныя мѣста, что зависитъ вообще отъ самаго характера пророческой рѣчи. Многое предполагалось извѣст-

---

Erklärern d. Mittelalt.) и Эпштейна (Aus dem Kohelet-Kommentar des Tanhum Ierushalmi). Надо замѣтить, что единичныя философскія объясненія къ нѣкоторымъ мѣстамъ библейскаго текста попадаются уже и въ извѣстныхъ до сихъ поръ комментаріяхъ Танхума, напр. къ I Сам. 25. 28—29, Аввак. 2. 20; 3. 3; 3, 10 и друг.

1) Ибнъ Эзра даже называется два раза по имени въ нашемъ комментаріи, именно при объясненіи словъ סוף (2. 6) и חרישית (4. 8). Въ послѣднемъ мѣстѣ приводится и Ибнъ Джанахъ. Давидъ Кимхи нигдѣ не упоминается Танхумомъ, но знакомство съ его трудами ясно сказывается въ нашемъ комментаріи (см. ниже примѣчанія къ переводу).

нымъ современникамъ, что намъ вовсе неизвѣстно; вслѣдствіе этого для насъ темны теперь многіе встрѣчающіеся намеки. Другая причина, свойственная только книгамъ малыхъ пророковъ, заключается въ отрывочномъ видѣ дошедшаго до насъ отъ этихъ послѣднихъ. Если-бы, напр., книга Іоны дошла до насъ вполнѣ, то большая часть непонятныхъ мѣстъ получила-бы, безъ сомнѣнія, удовлетворительное объясненіе. Танхумъ напоминаетъ здѣсь о прежнемъ богатствѣ еврейской литературы и объ утраченныхъ во время изгнанія книгахъ и знаніяхъ, которыя существовали прежде у еврейскаго народа, и переходитъ затѣмъ къ философскому содержанію книги Іоны. Онъ полагаетъ, что по скрытому смыслу текста рѣчь идетъ «о человѣческой душѣ и ея состояніи во время пребыванія въ матеріальномъ мірѣ, о томъ, какъ она озаряется свѣтомъ Разума (въ новоплатоническомъ значеніи слова, т. е. какъ первой эманаціи Единаго), какъ пріобрѣтаетъ блаженство, воспринимая отъ него, и какъ страдаетъ, лишившись этого». Танхумъ послѣдовательно проводитъ это сопоставленіе и въ каждой подробности исторіи старается найти намеки на господствующія психологическія теоріи арабской философіи. Общій смыслъ исторіи согласно толкованію нашего автора можно передать въ нѣсколькихъ словахъ. Разумная душа, имѣющая начало въ чисто-духовномъ или умопостигаемомъ мірѣ (разумѣется κόσμος νοητός новоплатонической философіи), нисходитъ въ чувственный міръ и поселяется въ человѣческомъ тѣлѣ для управленія имъ въ интересахъ собственнаго совершенствованія и ко благу послѣдняго. Въ своемъ новомъ жилищѣ она скоро забываетъ свою истинную природу и вязнетъ въ морѣ чувственныхъ влеченій и, если не успѣваетъ во-время очнуться, находитъ тамъ свою окончательную гибель. Чрезъ пріобрѣтеніе же истинныхъ знаній она получаетъ способность бороться съ окружающей ее матеріей, вспоминаетъ свое высокое происхожденіе и начинаетъ стремиться къ своему источнику. Путемъ неустанныхъ усилій душа наконецъ достигаетъ желаемаго соединенія съ духовнымъ міромъ и получаетъ вѣчное блаженство. Книга Іоны имѣетъ такимъ образомъ еще глубокій нравственно-философскій смыслъ и Танхумъ заканчиваетъ свое толкованіе увѣщаніемъ слѣдовать скрывающемуся въ исторіи полезному наставленію и «бодрствовать надъ душой, постоянно помышляя, откуда она приходитъ и куда ей предстоитъ идти». Мы воздержимся, конечно, отъ всякой критики такого объясненія исторіи Іоны. Это значило бы критиковать цѣлое направленіе въ экзегетикѣ и завело бы насъ слишкомъ далеко. Слѣдуетъ отмѣтить только, что прямое вліяніе «Руководства» Маймонида здѣсь ясно сказывается во всемъ. Самый философскій матеріалъ заимствованъ, по всей вѣроятности, частью оттуда, а частью изъ арабскихъ компиляцій по ново-

платонической философіи съ большей или меньшей примѣсью аристотелевскихъ идей, и въ частности можетъ быть изъ популярно-научной энциклопедіи Чистыхъ Братьевъ, *Ихвāнъ-ал-Сафā* (въ концѣ X-го вѣка)[1]. Это тотъ же новоплатонизмъ въ перипатетической окраскѣ, который, какъ извѣстно, составляетъ сущность всей вообще такъ называемой *арабской* философіи[2]) и который зиждется на знаменитой теоріи эманаціи или истеченія всего изъ Бога по ступенямъ: Богъ, Разумъ, душа и матеріальный міръ. Танхумъ стоитъ, повидимому, болѣе на почвѣ новоплатонизма и вліяніе аристотелевской философіи слабѣе сказывается въ изложеніи. Гораздо труднѣе сказать, сколько оригинальнаго заключается въ самомъ истолкованіи содержанія исторіи Іоны. Авторъ замѣчаетъ только глухо, что объясненіе дано имъ «по системѣ толкователей послѣдняго времени», и этихъ самыхъ лицъ имѣетъ, безъ сомнѣнія, Танхумъ въ виду, упоминая въ своемъ введеніи нѣкоторыхъ, которые считаютъ всю исторію за аллегорическій вымыселъ. Можно было, конечно, a priori считать невѣроятнымъ, чтобы исторія Іоны избѣгла участи другихъ ветхозавѣтныхъ разсказовъ, представлявшихъ совершенно одинаковыя затрудненія при буквальномъ пониманіи для раціоналистически-настроенныхъ и философски-образованныхъ умовъ того времени. Но мы имѣемъ еще одно прямое указаніе, что и къ этой исторіи примѣнялись въ XIII вѣкѣ смѣлые экзегетическіе пріемы Маймонида. Жившій въ концѣ этого вѣка ревностный приверженецъ философской экзегетики, Зерахья бенъ Исаакъ изъ Барселоны, ссылается въ своей полемикѣ съ Гиллелемъ изъ Вероны на чисто-духовный характеръ исторіи Іоны, относящейся къ числу пророческихъ видѣній, какъ на нѣчто общеизвѣстное и очевидное для каждаго образованнаго человѣка[3]). Намъ, однако, до сихъ поръ не удалось найти ни у кого изъ пред-

---

1) Наше предположеніе, что Танхумъ воспользовался именно трудами арабскихъ энциклопедистовъ X вѣка основывается на слѣдующихъ данныхъ: 1) философскій матеріалъ въ комментаріи скорѣе всего напоминаетъ міровоззрѣніе Ихвāнъ ал-Сафā и замѣтно отступаетъ отъ теорій позднѣйшихъ арабскихъ философовъ, а поэтому и Маймонида, стоящаго на почвѣ болѣе чистаго перипатетизма; 2) вся терминологія Танхума имѣется безъ измѣненія въ трудахъ Чистыхъ Братьевъ, а нѣкоторыя обозначенія оказываются излюбленными выраженіями послѣднихъ; таковы напр.: *свѣтъ Разума, море матеріи, мракъ тѣла, сонъ невѣжества* и др.; 3) труды Ихвāнъ ал-Сафā были хорошо извѣстны еврейскимъ ученымъ (они называются по-еврейски: האחים הנאמנים, см. Steinschneider, Die hebr. Uebersetzungen d. Mittelalt. p. 40 Anm. 281) и пользовались значительнымъ авторитетомъ у испанскихъ евреевъ, см. l. c. pp. 862 и 243 и Kaufmann, Gesch. d. Attributenl. etc. p. 245 Anm. 243 и др. мн.

2) См. теперь объ этомъ введенія проф. Дитерици къ его изданіямъ: Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl (Leipzig 1886) и Alfārābi's philosoph. Abhandlungen (Leiden 1890).

3) Въ אוצר נחמד II p. 137: ענין יונה בן אמתי ע"ה ידוע כי כל ההמון יאמינו כי היה כולו כפשוטו .וגם קצת חכמים תלמודיים יאמינו זה עד שהושם בתחנות

шественниковъ и современниковъ Танхума подобнаго же аллегорическаго объясненія, такъ что вовсе не исключена еще возможность, что нашъ авторъ, слѣдуя лишь методу экзегетовъ своего времени, попытался самостоятельно примѣнить принципы Маймонида къ настоящей исторіи и указалъ съ своей стороны на наиболѣе подходящій аллегорически-философскій смыслъ библейскаго разсказа.

Текстъ комментарія издается нами по двумъ рукописямъ: оксфордской въ Бодлеянѣ (Ms. Poc. 344; въ катал. Нейбауера № 319) и петербургской во II-мъ собр. Фирковича Импер. Публичной Библіотеки. Послѣдняя не полна [1]) и въ критическомъ отношеніи уступаетъ первой; такъ какъ и оксфордская рукопись не вполнѣ безупречна, то намъ пришлось остановиться на смѣшанномъ текстѣ. Явныя описки рукописей, равно какъ и грамматическія неправильности, исправлены нами въ самомъ текстѣ. Въ выноскахъ даются только дѣйствительные варіанты; описки и неправильности въ ороографіи указаны нами лишь въ томъ случаѣ, когда намъ приходилось отступать отъ чтенія обѣихъ рукописей или одной изъ нихъ тамъ, гдѣ другая представляла пропускъ.

באמרם מי שענה ליונה במעי הדגה הוא יעננו וידוע כי כל חכם לב מעיין יאמין כי כל פרשה ההיא מראשה ועד סופה היתה במראה הנבואה ושתועלת היות הנביא בה לספרה ולכתבה הוא ידוע גם כן למי שיודע אפני אלו הכוונות ואלו הדרכים. См. Güdemann, Gesch. d. Erziehungswes. u. d. Cultur d. Juden in Italien, p. 174, гдѣ, однако, невѣрно приписывается такое пониманіе и самому Маймониду.

1) Въ ней замѣчаются слѣдующіе пропуски: съ самаго начала до стр. 105 (стк. 16 св.), стр. 112 (стк. 2 сн.) — 114 (стк. 15 св.) и стр. 120 (стк. 5 св.) — 121 (стк. 15 св.).

בשם אל עולם ברוך הוא לעולם

תפסיר ספר יונה

תאליף כנקים מור תנחום הירושלמי זל בר כנק מור יוסף הרב הגדול בישראל ישועה

וידי דבר יוי אל יונה בן אמתי לאמר. כתירא מא תחיר אלאדהאן פי תחקיק מעאני הדה אלקצה לא סימא פי קו' ויקם יונה לברח תרשישה מלפני יוי [1]) וכדלך פי מלפני יוי הוא ברח [2]) פאנה ישכל נדא כון נבי מחקק למרתבה ונודה תע' ואחאטה עלמה בסאיר אלאמור ועלוה ען אלזמאן ואלמכאן ונחוהא מן אחואל אלאנסאם יהרב מן בין ידיה תע' מן מכאן אלי מכאן או יאבי קבול אמרה תע' ואדא רסאלתה ונחו דלך ולים תרתפע הדה אלחירה במא יקאל פי הדה אלקצה עלי סביל אלדרשות או נירהא מן טרק אלתחמיל ואלתאויל פאנהא ואן אקנעת בעץ אלנאס פליסת תאבעה אלאקנאע ענד אלתחקיק אללהם אלא אן יכרנ אלאמר בבעץ אלקאילין אלי אן יגעל אלקצה בנמלתהא מתלא מן אלאמתאל אלנבויה מוצועא לאן יפהם מנה באטנה פקט פתכון אדא ליסת קצה ונודיה אצליה והדא לא יגוז ענדנא לאנה לו פרצנא גואזה פי הדה אלקצה לנאז פי מתלהא מן קציץ אלאנביא ואחואלהם ודלך האדם לארכאן אלשריעה וממא יחרם אעתקאדה ולסנא נמנע בהדא אלקול תאויל הדה אלקצה אצלא בל נרי אנה ינבני תחקיק מא יעתקד פיהא ופי מתלהא מן גיר תאויל ثם בעד דלך יתאול עלי מא ינאסב מן אלמעאני אלחקיקיה עלי טריק אלאשארה ואלתנביה ואלאסנאד לא אן יעתקד אן דלך הו אלקצד אלאול פקט ואנמא צעב תחקיק הדה אלקצה אכثר מן נירהא לכון אנثמע פיהא סבב אכר

1) Ион. 1. 3. 2) Ион. 1. 10.

מעֵן פי דלך מע אלסבב אלעאם לכתיר מן אלנבואת אלדי הו כפא טרקהם פי וצף מקאמאתהם ואתכאלהם עלי שהרה דלך עגד אהל זמאנהם ועלי אלאצול אלמאצלה פי כיפיה אלנבוה וכיפיה תלך אלמקאמאת אלתי לם תכן פי דלך אלוקת תחתאג אלי שרח ותעריף והדא אלסבב אלתאני אלמעֵן עלי אלכפא כמא קלנא הו אנה לם יוגד עגדנא הדא אלספר בכמאלה פלם גגד מא נסתדל בה עלי אלגרץ אלמקצוד באלאכבאר בגמלה הדה אלקצה ואלדליל עלי דלך מע מא דכרנאה פי ספר עובדיה איצא מן אסתבעאד כון נבי עשים אנמא יוחי אליה פי עמרה באמר ואחד פקט אן אלגץ קד צרח באן ליונה ע' אלם ספר יחתוי עלי נבואת וקצץ כתירה יעלם דלך מן קו' פי ספר מלכים אנה תנבא עלי ירבעם בן יואש מלך ישראל והו קו' פיה כדבר יוי אשר דבר ביד עבדו יונה בן אמתי הנביא אשר מנת החפר [1]) ולא שך אן הדה אלקצה מן גמלתה והי אלדי וגד מנה ובאקיה עדם מע גמלה מא עדמנאה מן אלכעאדאת ואלחכם ואסראר אלתורה ואסראר אלנבואת וגמיע אלעלום אלתי כאנו דכמא מלתנא ועלמאהם משתגלין בהא פעדמת מנא פי אלגלות ונסית ונקלת אלי גירנא מן אלמלל חתי צרנא נצטר אלי אלבחת עליהא מן כתבהם בל * וטן אלגאהל [2]) מנא אנהא להם דונגא כמא בינא פי מקדמה אלגז אלאול מן הדא אלכתאב פאן אלדי דכר מן אלכתב פי אלגץ ולם יוגד דליל עלי גירה ממא לם ידכר ומן דלך איצא ספר הישר [3]) וספר דברי נתן הנביא [4]) וגד החוזה [5]) וספר דברי הימים למלכי ישראל [6]) ולמלכי יהודה [7]) וכדלך נבואת אחיה השילוני [8]) וחזות יעדו החוזה [9]) כמא דכר פי דברי הימים ונחוהא ממא לם יוגד פי אלגלות אצלא עלי מא באן פי כל מנהא פי מוצע דכרה ולהדא אלסבב איצא רתבת הדה אלתרי עשר פי הדא אלספר בעד ירמיה ויחזקאל ולם יראע פיהם אלתרתיב אלזמאני כמא רועי פי אלספרים אלכבאר מתל ישעיה וירמיה ע"ה פאן הושע ויואל ועמום ע"ה וגירהם איצא זמאנהם פי עצר ישעיה קבל זמאן ירמיה וכדלך יונה ע"ה זמאנה קבל זמאן ישעיה כמא יבין מן אלגץ אלדי דכרנאה פי ספר מלכים פלמא כאן מא וגד מן כלאם האולאי קלילא נמעו פי ספר ואחד ואן כאנת אזמנתהם מכתלפה וקד רועי אלתרתיב אלזמאני פי בעצהם בקיאם בעצהם אלי [10]) בעץ פקט פלדלך אקול אנה לא יבעד אנא [11]) לו וגד עגדנא מא כאן יתלו הדה אלקצה לאתצח [12]) לנא מן אמרהא מא ירפע אלאשכאל ויגנינא ען אלשרח ואלביאן ואעלם אן אלתחקיק פי דלך ממא לא ימכן כשפה לכל אחד פלא תטאלבני פי דלך * גיר באשארה [13]) לא יכאד יכפי אלמעני בעדהא

---

1) II Цар. 14. 15 (יהוה אלהי ישראל). 2) O. ויטן אלנאהל. 3) Iкс. Нав. 10. 13; II. Сам. 1. 18. 4) I Парал. 29. 29. 5) Ibid. 6) I Цар. 15. 31 и часто. 7) I Цар. 15. 7 и часто. 8) I Парал. 29. 29. 9) Ibid. 10) O. עלי. 11) O. אנה. 12) O. לבאן אתצח. 13) P. בגיר אשארת.

עלי מן כאן מן אהלה פתאמל [1]) מא דכרתה מן אלסבבין אלמוכורין וארגע אלי אלאצול אלתי קדמנאהא לכשף אגראץ אלנבואת וטרק מכאטבאת אלאנביא פי אלגז אלאול מן הדא אלכתאב אלמוסום באלכליאת פאני ארגו אנה בדלך יזול ענך אלשך בחצול אליקין בעון אללה תע' וקד אגמעת אלעלמא ואלמפסרון לאעץ והו טאהר גדא ענד אלאעתבאר אן קצדה תע' כאן בהדה אלקצה תוביך ישראל עלי עדם קבולהם מן אלאנביא מא יאתון אליהם בה ענה תע' מן אלאסתצלאח ועדם תיקטהם ללתובה בסמאע אלמואעט ואלאנדאר באלעקאב פכאנת אלאמם אלתי לא צלה בינהם ובינה תע' מתל צלתהם כירא מנהם פי דלך מן חית אנהם אדא נבהו והדדו באיסר שי אתר פיהם לוקתה ורגעו ען אלעציאן פחסנת עאקבתהם וארתפע ענהם אלעקאב ואמא ישראל פלם ינגע פיהם דלך מע תרדדה עליהם פהדא שרח גמלה אלקצה עלי אלוגה אלטאהר והו אלמקצוד אולא באלחקיקה ואמא מא תחתמלה מזידא עלי דלך מן אלתאויל עלי טריק אלאשארה ואלתגביה אלדי ינפע אלאנסאן ויגב עליה תדכרה דאימא ותעקלה פהו חאל אלנפס אלאנסאניה פי חלולהא פי עאלם אלהם ואשראק נור אלעקל עליהא וחצול מעארתהא אלדאימה בקבולהא מנה ושקאוהא בעדם דלך פאן פי הדה אלקצה אדא תאמלת מנאסבה שדידה לכליאת האלהא וכתיר מן גזיאתהא [2]) ובעד תקדים הדה אלמקדמה פאני ארי אן אבד אולא פי שרח אלפאט הדה אלקצה ומעאני נצוצהא לאן דלך הו אלגרץ אלאול מן הדא אלכתאב תם אתלו דלך בבסט מעאניהא עלי אלתאויל אלמדכור בעזרת שדי.

לברוח תרשישה מתל אל תרשיש ותרשיש הנא אסם ללבחר ואצל תרשיש מוצועא לליאקות אלאזרק תרשיש שהם וישפה [3]) ונקל מנה ללבחר לשבהה בה פי זרקה לונה ען בעד וכדלך וימצא אניה באה תרשיש [4]) דאכלה פי אלבחר אי כארנה מן אלבר עאזמה עלי אלתלגיג פי אלבחר ללספר ולדלך כאן באה מלרע לאנת צפה מתל באה עם הצאן [5]) ולו כאן פעלא מאציא לכאן מלעיל מתל ורחל באה [6]) ומתל תרשיש הדא פי אלמעני קו' עשה אניות תרשיש [7]) וקד יקאל אנה אסתעיר הדא אלאסם ללסמא למעני זרקתהא ללבעד איצא פי קו' ונויתו כתרשיש [8]) וקד יראד בתרשיש פי בעץ אלמואצע קבילה מן אלישה ותרשיש [9]) וקד יקאל אן תרשיש הנא כדלך ואלמראד בה בלאד תלך אלקבילה ופיה בעד ואלאול אנסב וכדלך קאל אלמתרגי למערק לימא.

וירד יפו. פסר פיה משרעה אי מוצע וקוף אלמראכב והו אלמינא ואן קיל אנה אסם אלבלד אלמערוף ביאפא פלא ציר לאנה מינא יקצדה מן אראד

1) Codd. פאתאמל 2) Codd. גזויאתהא 3) Исх. 28. 20 и друг. м. 4) Ион. 1. 3. 5) Быт. 29. 6. 6) Быт. 29. 9. 7) I Цар. 22. 49. 8) Дан. 10. 6. 9) Быт. 10. 4; I Парал. 1. 7.

אלספר פי אלבחר מן אלשאם אד הו עלי אלסאחל כמא קיל רפסודות על ים יפו [1].

ויוי התיל טרח ורמי ומנה איצא שאוני וחטילוני אל הים [2] ויטילו את הכלים [3] ואלמראד בה הנא תחריך אלריח ואתארתהא וקיל אנה אעני התיל אצל אכר פי מעני כי נטל עליו [4] אלדי הו מנאנם לתרנ' נשא נטל פיכון מענאה רפע וחמל וכדלך קאל אלמתרנ' ויוי ארים רוח רב כאנה קאל נשא רוח גדולה.

וידי סער גדול הינאן ואצטראב ואלפעל מנה הולך וסוער [5] ומלכיהם שערו שער [6] ואן כאן בשין פי אלכט.

והאניה חשבה מתל נחשבה פי אלמעני אי טן בהא אלכסר וכאדת אן תציר אליה.

ויראו המלחים אסם למדברי אלספן וכדלך חובלים [7] וקיל אן חובלים משתק מן אעמאל אלחילה פי אלתדביר מן בתחבולות תעשה לך מלחמה [8] וקיל מן חֶבֶל אי אלמתצרפון פי אלספינה באלחבאל וביף כאן פמנה רב החובל [9] ראיסהם אי אלמקדם עליהם ומתלה מלהיך וחובליך [10] כמא באן פי יחזקאל.

וישכב וירדם . שכיבה אלנום ותרדמה הו אלסבאת והו אלנום אלגרק נדא מתל ויפל יוי אלהים תרדמה על האדם [11] ומנה וירדם אנפעאל וחקדא אלתשדיד לאנדנאם נון מה לך נרדם [12] לולא אן תשדיד אלרא מסתקבל.

יתעשת האלהים . פסר פיה ילטף אללה בנא וקיל אנה מן עשתונותיו [13] אלתי הי אפכארה מתל מחשבותיו אי עמי אן ינטר פי אמרנא וידבר פי ונה אלנאה לנא ולא נתלף והו פי הדא מנאנם לקול אלסדיאני ומלכא עשית להקמותה על כל מלכותא [14] ולא בד לקו' יתעשת האלהים עלי הדא מן תקדיר מא כמא קלנא אלא תרי אנה לו קיל אולי יחשוב האלהים לנו לם יתם אלמעני פלדלך אקול אנה יחסן אן ישתק מן עשת שן [15] שמנו עשתו [16] אלדי מענאה אלצפא ואלצקאל פיכון שרחה יצפו לנא אי יצפה עמא תקדם מן דנובנא ויזילהא מן בין ידיה וקד עלם אן גמיע דלך אסתעארה מנאזיה פי חקה תע' עלי מעני דברה תורה כלשון בני אדם [17].

בשלמי הרעה . קד עלמת אן אלשין תואד במעני אשר פהו מתל קו' באשר למי הרעה הזאת וכדלך קו' כי בשלי [18] מכתצר באשר לי אי מן אגלי ובבבי.

---

1) II Парал. 2. 15. 2) Іон. 1. 12. 3) Іон. 1. 5. 4) Плачъ Іер. 3. 28. 5) Іон. 1. 11, 13. 6) Іезек. 27. 35. 7) Іезек. 27. 8, 27—29. 8) Притч. 24. 6. 9) Іон. 1. 6. 10) Іезек. 27. 27. 11) Быт. 2. 21. 12) Іон. 1. 6. 13) Псал. 146. 4. 14) Дан. 6. 4. 15) Пѣснь Пѣсн. 5. 14. 16) Іер. 5. 28. 17) Сифрē къ Числъ 15. 31; Талмудъ вавил., тракт. Кетуботъ 67 b и часто. 18) Іон. 1. 12.

מה ארצך ואי מזה עם אתה. ליס מה הנא סואל עַן אלמאהיה בל עַן אלתמייז יעני אי אלבלאד בלדך ומן אי אלשעוב אנת ליסתדלו בדלך עלי סבב אלאכתצאץ באלעקאב וחקה ומאי זה עם ולו קיל ומאי עם לכאן כאפיא לכן מן עאדה אלעבראניין זיאדה זה פי מתל הדא ותרכיב אלמים עליהא דון אי מתל אי מזה באת [1]) אי מזה תבוא [2]) אי מאי זה מקום.

וישתק הים מעלינו. מחץ שרח ישתק יסכת מן קולהם זל ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה [3]) ויסתעאר ללהדו מתל הדא וכדלך וישמחו כי ישתוקו [4]).

ויחתרו האנשים. פסר פיה אחתאלו בחסב אלמכאן וקיל גֻהדו פי אלקדף וקיל אנה אלקדף נפסה מסתעארא מן חתר נא בקיר [5]) תשביהא לחרכה אלמגאריף פי אלמא באלחפר פיה.

מזעפו היגאנה תשביהא לה בחאל אלנצב אלמסמי זעף.

ויזבחו זבח ליוי וג'. קיל אן אלמראד אנהם זבחו זבח בעד וצולהם אלי אלבר ודלך גיר מנאסב לקו' וידרו נדרים וקיל אנה מר אצמרו דלך חסב כאנהם פעלוה אד ולא בד להם מן פעלה ואן קיל אנהם דבחו מא כאן מעהם מן אלחיואן מתיסרא ולים יכפיהם דלך לקלתה פאנדרו תתמים דלך אדא סלמו כאן איצא חסנא [6]).

וימן יוי. פסר פיה יסר והיא והו קריב מן מעני מנה את מאכלכם [7]) אלדי שרחה נצב ואעמי מן מנה אחת [8]) ויחסן אן יכון שרחה איצא וכל וולי מתל ממונים על הכלים [9]) וכדלך אלקול פי וימן יוי אלהים קיקיון [10]) וימן האלהים תולעת [11]).

ממעי הדגה. למא כאן דג ודגה יקאל עלי אלנגם כלה ויקאל עלי כל שכץ מנה ולא יקצד בדלך תאניתֻ ולא תדכיר חקיקי אטלק דגה עלי אלמסמי אולא דג כמא קאל וימן יוי דג גדול.

ותשליכני מצולה אי במצולה או אל מצולה אלא אן ינעל אלצמיר פי ותשליכני עַן אלמצולה לא ראנעא אליה תע' פיכון מצולה הי אלפאעל אי אנהא רמתה בלבב ימים ואלאול אקום באלמעני לאן מצולה לבב ימים נפסה ויריד בימים אלאלסן אלכארגה מן אלבחר אלמחיט לאן כל מנהא יסמי ים כקולה ים סוף [12]) ים יפו [13]) ונחוהא.

---

1) Быт. 16. 8. 2) II Сам. 1. 3; Iов. 2. 2. 3) Мишна, тракт. Аботъ 1. 17. 4) Псал. 107. 30. 5) Iезек. 8. 8. 6) Codd. חסן. 7) Дан. 1. 10. 8) I Сам. 1. 5. 9) I Парал. 9. 29. 10) Iон. 4. 6. 11) Iон. 4. 7. 12) Исх. 15. 4 и часто. 13) II Парал. 2. 15.

כל משבריך וגליך. משברים אלאמואג אלמתלאטמה סמית בדלך למא יטהר מן תכסר בעצהא עלי בעץ ומתלה אדירים משברי ים [1]) וגליו אלאמואג מטלקא סמית בדלך לתערמהא וארתפאעהא פתשבה אלאכדאם אלמסמאה בדלך גל אבנים גדול [2]) ומתלהא ויהמו גליו [3]).

נגרשתי אנפעאל מן גרש אי אנדפעת ואנטרדת וקיל אנה מבדל מן נגרזתי [4]) אלדי הו פי מעני נגזרתי.

אפפוני מים עד נפש אהאטוני ואחדקו בי מתל אפפו עלי דעות [5]) ומעני עד נפש אלי מוצע אלתנפס וקד קיל אן מענאה חתי בלג אלי מפארקה אלנפס אי חתי דנא אלמות ואלאול ענדי אנסב וקיל אן אפפוני מן אף אי גמרתני אלי חד אלאנף ולו כאן כדלך לם יחתג אלי קו' עד נפש אדא כאן אלמראד בה אלי מוצע אלתנפס כמא קלנא ואיצא פאנה קד באן פי ניר הדא אלמוצע אן אף מן דואת אלנון לא מן דואת אלמתלין.

סוף חבוש לראשי. פסר פיה אלקלזם כמא קיל פי ים סוף [6]) והדא לא מעני לה פי הדא אלמכאן וכדלך איצא לא יליק כונה הנא מתל ותשם בסוף [7]) עלי אנה אלדים ור' אברם בן עזרא זל ירי אן סוף אסם למא הו מן אלבחר או אלנהר קריב מן אלבר משתקא מן סוף דבר [8]) ואן כאן בשרק אי אכר ערץ אלמא ופי דלך בחסב הדא אלמכאן בעד פלדלך יחסן ענדי אן יכון סוף הנא אסמא [9]) לתיאר אלמיאה אלמתחרכה בקוה כמא תסמי אלריח אלעאצפה אלשדידה אלחרכה בדלך בסופה ובסערה [10]) וגלגליו כסופה [11]) והי אלזואבע ומעני אלמכאן ינאסב דלך לקו' תהום יסובבני והו מעני חבוש לראשי לאן חבוש מלפוף מן וחבשת להם [12]) לא זודו ולא חובשו [13]) ואללאם פי לראשי במעני על ודלך אסתעארה ללאחאטה פאדא מעני סוף חבוש לראשי מתל מעני תהום יסובבני סוא ודלך תראדף ופצאחה.

לקצבי הרים נהאיאתהא וחדודהא אי חית תנקטע משתקא מן קצב אחד לכלהנה [14]) ויקצב עץ [15]) ולא האגה אן תכון אלבא מבדלה מן ואו פיכון מתל קצוי הרים אי אטראפהא עלי מא קיל.

הארץ בריחיה בעדי. יחתאג אצמאר סגרה בבריחיה ונחו דלך אי אטבקת אבואבהא דוני ומחגאתהא אלמעני אנה צאר בעידא עליה אלוצול אליהא.

---

1) Псал. 93. 4. 2) Іис. Нав. 7. 26. 3) Ис. 51. 15; Іер. 31. 34. 4) Псал. 31. 23. 5) Псал. 40. 13. 6) Исх. 15. 4 и часто. 7) Исх. 2. 3. 8) Окилез. 12. 13. 9) Codd. אסם. 10) Наум. 1. 3 (בשערה). 11) Ис. 5. 28. 12) Исх. 29. 9. 13) Ис. 1. 6. 14) I Цар. 7. 37. 15) II Цар. 6. 6.

ותעל משחת חיי. חיי הנא כנאיה עז אלנפס אלתי הי מבדא אלחיוה וקו' הדא דעא וטלבה בלפט אלמצי וקד עלמת אן אלדעא כתירא מא תנמק בה אלאנביא בלפט אלמצי ובלפט אלאסתינאף איצא וכדלך קו' ותבוא אליך תפלתי וכו' [1]) פכאנה קאל העל משחת חיי תבוא לפניך תפלתי ומתל דלך נחית בחסדך עם זו נאלת נהלת בעזך וכו' [2]).

בהתעטף. הו אלתלהף ואלתכרב מתל בהתעטפם כהלל [3]).

משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו. משמרים פאעלון מן פעל תקיל משדד פי מעני שמר אלכפיף וחסדם קיל פיה פצל עלי אלמשהור וקיל עארהם מן חסד הוא [4]) פן יחסדך שומע [5]) ואלמעני עלי אלוגה אלאול אן האפטי אלהדיאנאת ואלמחאלאת אלתי יטנונהא להם פצלא וכירא והי לא תנדי נפעא באלחקיקה יתרכונהא וירנעון אלי טאעתך ומחבתך ואלאשתגאל במערפתך אדא ראו מגותתך לי ועגאיתך בי ועלי אלוגה אלתאני אנהם יתרכון מא הו עאר עליהם באלחקיקה והו אלאשתגאל בסואך מן אלאמור אלדניאיה אלמחאליה ואלוגה אלתאני פי חסדם ענדי אנסב וקיל פיה אנה יעני בדלך עלי אי אלוגהין כאן אלמשתגלין בעבאדה עבודה זרה דונה תע' וכצוצא אנשי הספינה אלדין קאל עגהם אולא ויקראו איש אל אלהיו [6]) ואכירא ויראו האנשים יראה גדולה את יוי [7]) והו קול מתוגה.

בקול תודה שכר מן הפעם אודה את יוי [8]) ומזמור לתודה [9]).

ישועתה ליוי. אלמעני על הישועתה ליוי כאנה קאל ואשר נדרתי על הישועה אשלם ליוי וקד עלמת מסלכהם פי זיאדה אלהא בעד הא אלתאנית וקלב הא אלתאנית תא ואמתאל דלך כתירה.

ויאמר יוי לדג במעני אלחרכה ואלהמה ומא אחסן קול אלאואיל זל רמז לו [10]) וקד בינא הדא ומא * יקרב מנה ויגרי מגראה [11]) פי כליאת הדא אלכתאב.

וקרא אליה את הקריאה. אליה במעני עליה מתל אלאול ומעני אלקריאה אלנדא אי מא ינאדי בה מן אלאנדאר ולם ישרח אלגץ קו' תע' לה מאהיה דלך אלאנדאר לכנה [12]) בין מן הנא אנה אוצחה לה ואנמא אכתצר לכונה סיעלם מן קו' עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת [13]) וקד בינא פי אלגז אלאול כון הדא ומתלה מן אנדאר אלאנביא במא ינוז אן לא יקע משרוטא בשרט אלאצראר לכן לכון דלך אלשרט טאהרא יתרך אלתצריח בה וליכון איצא תאתר אלנפס

1) Іон. 2. 8. 2) Исх. 15. 13. 3) Плачъ Іер. 2. 12. 4) Лев. 20. 17. 5) Притч. 25. 10. 6) Іон. 1. 5 (ויזעקו). 7) Іон. 1. 16. 8) Быт. 29. 35. 9) Псал. 100. 1. 10) Пиркē рабби Элiезеръ гл. X. 11) O. יגרי מגראה ויקרב מנה. 12) O. לכונה. 13) Іон. 3. 4.

ענה אדא אנדר בה מטלקא אכתר ולדלך ענד מא סמעוה אכרעו אלי אזאלה אלסבב פבטל אלשרט וארתפע אלעקאב ולו כאן דלך חתמא גיר מתוקה עלי שרט לם יגז ארתפאעה ובקי החנא אשכאל והו אן ארתפאע אלמנדר בה מע זואל סבבה לא ילחק אלנבי מנה נקץ אדא כאן דלך מעלומא ויונה ע״ה לא יכפי ענה דלך פכיף יגעל דלך סבבא לתגנבה ען אדא הדה אלרסאלה אולא ויעז עליה וקוע דלך איצא תאניא כמא יטהר מן קו׳ הלא זה דברי עד היותי על אדמתי וכו׳ [1] ואלגואב ען הדא הו אלגואב ען מעני אלבריחה מלפני יוי בעינה וקד אשרנא אליה פי מא תקדם ואלדי קיל פיה בחסב אלטאהר אן תאביה ען דלך ליס אלא למערפתה בוקועה ובאן וקועה יחקק וגוב אלעקאב עלי ישראל מדאפעה ענהם וגירה פי חקהם כמא תקדם פערפה תע׳ אן דלך ליס יקתציה עדלה ורחמתה מעא פאנה לם יוגד שיא מן מוגודאתה עבתא ואן קצדה אלכיר ללגמיע פמן אסתעד לקבולה לא ימכן מנעה ענה [2] ומן חגב בינה ובין נפסה אדרכה אלעטב ואקאם לה פי דלך מתלא באלקיקיון והדא הו סר קו׳ אתה חסת על הקיקיון וכו׳ ואני לא אחום [3] ואו ונבהנא עלי דלך פלנעוד [4] אלי תבין שרח בקיה אלאלפאט אלעויצה מן הדא אלספר בעונה עז וגל.

עיר גדולה לאלהים מדינה עטימה כבירה והי קאעדה מלך אשור וקו׳ בעד מהלך שלשת ימים ידל עלי אן מעני גדולה כבירה ומעני [5] לאלהים לכונה [6] מאלך גמלה אלעאלם עלי מעני כי לי כל הארץ [7] וכצצת הנא תעטימא להא ולים יצח מא קיל אנהא עזיזה ענד אללה לאנה תע׳ גני ען וגוד סאיר אלמוגודאת כקו׳ כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו [8] וקיל אן מעני היתה עיר גדולה לאלהים אנהא כאנת לקבל דלך טאיעה ללה תם אבתדת פי זמאן יונה באלעציאן פלדלך ארסלה אליהא ופי הדא בעד פאן [9] סאיר אלאמם פי דלך אלוקת כאנו עובדי עבודה זרה פכיף יקאל אנהם טאיעון ללה אללהם אלא אן יכון מעני דלך אנהם סאלכון אלטרק אלחמידה פי סגנהם ומעאמלאתהם [10] מן רפע אלטלם ואלגור ומנע אלאדיאת מן בעצהם לבעץ פיכון דלך טאעה מא צלאחיה [11] בחסבהם והדא הו אלדי דכר אנהם עאדו אליה בעד תובתהם וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם [12].

ונינוה נהפכת. קיל אן מעני נהפכת מתל מהפכת סדום ועמורה [13] ולא משאחחה פי דלך אד אלמראד בלא שך הלאכהם באלעקאב וקד קיל אן באטן קו׳ נהפכת אנקלאבהא מן אלחאל אלתי כאנת עליהא [14] מן אלעציאן אלי

---

1) Ion. 4. 2. 2) O. מנה. 3) Ion. 4. 10, 11. 4) O. פנעוד. 5) O. ומענאה. 6) O. כונה. 7) Hex. 19. 5. 8) Is. 40. 17. 9) O. לאן. 10) P. ומעאמלתהם. 11) Codd. וצלאחיה. 12) Ion. 3. 8. 13) Btop. 29. 22; Ier. 49. 18. 14) Codd. עליה.

אלצלאח ואלדי אחוג הדא אלקאיל לדלך כון אלנבי יקול שיא ען אללה ולא יקע פקאל אן אלכטאב בלפט משתרך יחמלונה עלי טאהרה פיתובו פיצח באטנה ולו כאן כדלך לם יכן לקו׳ ארבעים יום מעני לאן תובתהם לם תתאכר בל באדרו אליהא בסרעה ולולא דלך ללחקהם אלעקאב ואנמא אלצחיח מא בינאה מן אן כל מא יתואעד [1]) בה אלנבי ען אללה עלי סביל אלאסתצלאח משרוט באלדואם עלי אלעציאן ודלך בין מעלום.

ויגע הדבר אל מלך נינוה וכו׳. הדא אלפסוק שרחא ללפסוק אלדי קבלה פאנה לים יצלח אן תפעל אלעואם מא ינבגי אן יפעל ובעד דלך יאכדון ראי אלמלך פיואפקהם עליה בל אלמעני אנה אכבר אולא במא כאן מן אהל אלמדינה נמלה מן אלהאמנה אי תצדיק מא אנדרו בה ואלמסארעה אלי [2]) אלתובה תם עאד שרח כיפיה דלך פקאל אנה למא וצל אלכבר פי אלחין אלי אלמלך פעל בית וכית.

אדרתו שמלתה וכדלך וישלך אדרתו עליו [3]) ואיצא כאדרת שער [4]) ומעני ויעבר אזאלהא ונחאהא [5]) וקריב [6]) מנה והעברת כל פטר רחם [7]) אלדי מעגאר אלאפראז ואלאעזאל.

ויכם שק דאתי גיר מתעד כאנה קאל ויתכם מתל ויתכסו שקים [8]) ותקדיר אלמעני בשק בשקים ומתלה ותכם בצעיף [9]) וקיל אנה מתעד לכונה פעלא תקילא ואן כאן דלך גיר לאזם ותקדירה עלי הדא ויכסה בשרו ונחו דלך.

ויזעק ויאמר נאדי בדלך ואעלן בה ומתלה ויזעק אותי ויאמר אלי לאמר [10]) אי נאדאני * בדלך [11]).

מטעם המלך וגדוליו ראיה ואמרה מתל וברוך טעמך וברוכאת [12]) ומעני וגדוליו * כבראה כאלרוסא ואלוזרא [13]) ואלמשירין [14]) ונחוהם.

אל ישעמו מאומה אל ירעו. קו׳ אל ישעמו עאיד אלי קו׳ האדם ואל ירעו אלי אלבהמה וקו׳ והבהמה הבקר והצאן יחתמל אן יכון דכרה לבקר וצאן תפצילא לגנס אלבהמה וכציץ בקר וצאן לונדהא ענד אכתר אלנאס ויחתמל אנה יריד בבהמה הנא מא סוי * הדה אלחיואנאת אלמדכורה [15]) פקט ואלגרץ פי אשתראך אלחיואן פי דלך ואן כאן לא תצור לה זיאדה אנפעאל נפום אלנאס ותרקקהא לדלך.

---

1) Такъ въ обѣихъ рук. 2) O. עלי. 3) I Цар. 19. 19. (אליו). 4) Быт. 25. 25. 5) P. ונחדא. 6) P. וקלב. 7) Исх. 13. 12. 8) Іон. 3. 8. 9) Быт. 38. 14. 10) Зах. 6. 8 (וידבר אלי). 11) Нѣтъ въ P. 12) I Сам. 25. 33. 13) P. כבר הדא כאלחיואנאת. לה כאלוזרא ואלרוסא. 14) P. אלמשירין. 15) P. אלמרכובה.

מי יודע ישוב וגו׳. יריד שישוב או אם ישוב ונחו דלך ולים הדא אלתשכיך בקו׳ מי יודע אנהם ישכּון הל ירתפע אלעקאב מע אלתובה אלכאלצה אם לא ואנמא ישכּון הל יבלגון פי אלתובה מן אלאכלאץ מקדאר מא יסתחקון [1] בה אלכלאץ או יקצרון ען דלך פאמר באלאנתהאד פי דלך לעל אן נבלגה אד והו אמר ממכן אלוקוע וקו׳ ונחם האלהים ואיצא וינחם האלהים פקד עלם אן דלך כלה מגאז פי הקה תע׳ עלי טריק דברה תורה כלשון בני אדם [2] ואלחקיקה כי לא אדם הוא להנחם [3].

וירע אל יונה. יריד וירע זה הדבר וקד בינא מעני דלך פי מא תקדם.

עד היותי על אדמתי הין כוני כאנה קאל בעודי על אדמתי לאן עוד ועד קד יתראדפאן עלי מעני ואחד כקו׳ עוד זה מדבר [4] ואיצא עד זה מדבר [5] פי אול ספר איוב פי מעני ואחד.

על כן קדמתי מענאה אלתקדם מן קדמו שרים אחר נוגנים [6] ויגוז אן יכון דאתיא מתל קדמו פיכון תפסירה תקדמת באלהרוב ויגוז אן יכון מתעדיא אלי אלבריהה אי קדמת אלהרוב ואללאם אלתי פי לברוח הנא דאכלה עלי אלמפעול מתל הרנו לאבנר [7] כמא עלמת.

ונחם על הרעה. הדא צפה לדלך הו קמוץ ואמא [8] ישוב ונחם אלהים [9] פהו בפתח לאנה פעל מאץ לכן רדתה אלואו אלשבאיה אלי אלמסתקבל וכלאהמא חקהמא אלתשדיד לאנדגאם פא אלפעל אד הדה אלנון ללאנפעאל לכן אלחא לא תשד.

ההיטב חרה לך. קד יתן אן שרח הדא אלקול הל פעל אלכיר אסכטך ואשתד עליך ולים אלאמר כדלך פאן הדא מתל קו׳ ההיטב חרה לך על הקיקיון [10] ולים מא פעלה פי אלקיקיון כירא פי חקה ואנמא מענאה אנעמא נצבת או אנדא נצבת אי הל נצבת נצבא שרידא באלנא.

ויצא יונה מן העיר וישב מקדם לעיר ויעש לו שם סוכה וישב תחתיה בצל עד אשר יראה מה יהיה בעיר. הדא בלא שך מתקדם עלי עלמה באן תובתהם קד קבלת ורפע ענהם אלעקאב ואנתמאמה לדלך וחק הדא אלפסוק אן יכון קבל וירע אל יונה רעה ולכן למא לם יחסן אלאפצאל בין דכר מא תם להם ובין אנתמאמה בסבבה כמתל דלך תם עאד אלי שרח מא כאן מנה הו איצא בעד אלקריאה והו אנה יצא מן העיר וכו׳

---

1) O. יסחקון. 2) См. выше выноску 17 на стр. 107. 3) I Сам. 15. 29. 4) Иов. 1. 16. 17. 5) Иов. 1. 18. 6) Псал. 68. 26. 7) II Сам. 3. 30. 8) O. ואנמא. 9) Ион. 3. 9 (האלהים). 10) Ион. 4. 9.

פלמא עלם בארתפאע אלעקאב ענהם אמא מן טריק אלוחי והו אנסב ואמא בפרוג אלמ יום אשתד דלך עליה לסבב אלדי דכרנאה פענד דלך קאל תע׳ לד״ה החיטב חרה לך ואקאם לה מתאלא באלקיקיון והו קו׳

וימן יוי אלהים קיקיון ׃ ויומן קד שרחנאה פי מא תקדם וקיקיון פסר פיה כרוע ונגם בה קול אלמשנה שמן קיק[1] וקיל פיה איצא דלאע והו אליקטין והדא כאן פי צבחה יום אלאנתמאם או פי גדה ואקאם טול דלך אלנהאר ואדרכה אליבם ענד טלוע אלפגר אלדי ללגד לקו׳ בעלות השחר למחרת[2] פגמיע אקאמתה נהאר ולילה או דון דלך ולדלך קאל שבן לילה היה ובן לילה אבד אי אנמא עאש לילה ואחדה פקט ודלך ליס אמר יקתציה אלטבע בל אמר אלאהי מתל אקאמתה במעי הדגה שלשה ימים ושלשה לילות ומאיר אלקצה׳.

רוח קדים חרישית ׃ פסר פיה ראכדה באשתקאק מן ואתם תחרישון[3] אלדי הו פי מעני אלהדו ואלאמסאך[4] מסתעארא מן אלסכות וכדלך קאל אלתרגי רוח קדומא שתיקתא וכאנהם דהבו פי הדא אלי אן אלהוא אדא כאן ראכדא ולים הנאך ריאח האבה כאן צרר אלחר שדידא פיכון הדא סבבא למא דכר בקו׳ ותך השמש על ראש יונה ויתעלף וכו׳ בהדא אלאעתבאר והדא לא יצח לאן אלהוא אלראכד לא ינסב אלי נהה והדה[5] ריח האבה מן אלשרק לקו׳ רוח קדים ונקל ר׳ אברם בן עזרא נ״ע[6] ען אלאסתאד אבי[7] אלוליד * בן גנאח[8] ראעי אנה אשתק חרישית מן ואזניהם תחרשנה[9] אי ריח מזעגה דאת דוי יטרש אלסמע ועלי הדא תכון אעאנה רוח קדים חרישית ופעלהא אנהא כסרת אלקיקיון אליאבם ונתרתה פזאל טלה באלאצאלה ואלדי ונדנאה נחן לאבי[10] אלוליד ראעי פי כתאב אלאצול קו׳ אנה ימכן פי רוח קדים חרישית אן תכון מנסובה אלי אלפצל אלדי יכון פיה אלחריש והו בארד יאבם יעני פצל אלכריף אי ריח בארדה יאבסה״ פאשתד צרהא בדלך והדא לא ינאסב קו׳ ותך השמש על ראש יונה וכו׳ לאנה אנמא יצף תצרה בשדה אלחר ואלהוא אלבארד נאפע פי דלך לא מזיד פי צרה ומא נקלה ר׳ אברם בן עזרא נ״ע[11] אקום באלמעני ואנסב באלמכאן ולעלה נקלה ען גיר אבי[12] אלוליד[13] ונירתה אלנסאך לאנא לם נקף עלי דלך פי שי מן כתבה אלתי בלגתנא אלתי יכרהא ויחיל[14] עליהא פי כתאב אלתנקיח ובאלגמלה״ פאלדי יליק אן תפסר בה רוח קדים הרישית ריח שרקיה עאצפה בחסב אלמכאן.

---

1) Мишна, тр. Шабб. 2. 1. 2) Іон. 4. 7. 3) Исх. 14. 14. 4) O. ואלאסאך.
5) O. והדא. 6) O. ז״ל. 7) Codd. אבו. 8) Нѣтъ въ O. 9) Мих. 7. 16.
10) Codd. לאבו. 11) O. ז״ל. 12) Codd. אבו. 13) O. доб. ז״ל.
14) O. ויחאל.

ותך השמש על ראש יונה ויתעלף ۔ מעני ויתעלף אלתצור ואלתכרב ומנה תתעלפנה הבתולות[1]) וקד פסר פי תתעלפנה תתחירן וקיל איצא פי ויתעלף ותתעלפנה ונמיע מא הו מן נמטהא אן מענאהא אלבהת ואלדהש ואלאמתנאע מן אתארה אלחרכה כהאל אלמנשי עליה באשתקאק מן קול אלאואיל ז"ל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף וכמדומה לו שמת[2]) אלדי ירידון בה נשי עליה פאנקטע כלאמה ובטלת חרכתה והדא אלתפסיר ענדי גיר מנאסב למעני אלמכאן פי ויתעלף ולא פי תתעלפנה ואנמא שרחהא ענדי אלתצור ואלתכרב והו מסתעאר מן ותכם בצעיף ותתעלף[3]) אלדי מענאה אלאשתמאל ודלך לאן מן שאן אלמתצור מן אלאלם אן יתקלב עלי אלארץ * ימנה ויסרה[4]) כאנה ישתמל בהא פאסתעיר לפט אלאשתמאל לדלך פי מעני אלתצור וקד דהבו מדהב סוא פי הדא אלמעני בעינה פי לגה עטיפה אלדי מענאה אלאשתמאל ועמקים יעטפו בר[5]) פאסתעארוהא ללתצור מתל תפלה לעני כי יעטוף[6]) העטופים ברעב[7]) בהתעטפם כחלל[8]) ומנה פי הדא אלספר בהתעטף עלי נפשי[9]) פקו' ויתעלף מתל בהתעטף סוא פי אלמעני ואלאסתעארה והדא ענדי הו אלדי יחסן אעתקאדה פי שרחה ושרח כל מא אתי מן נמטה והו מעני גריב לם נרה לאחד מן אלשארחין קבלנא.

וישאל את נפשו למות סאל לנפסה אלמות אי תמנאה וטלבה מנה תע' והו קו' קח נא את נפשי ממני[10]) ۔

ויאמר רב חסבי אי יכפיני מא מצי מן מדה אלחיאה ומן עאדתהם אן יקרנו פי הדא אלמעני בלפטה רב לפטה לך ללמכאטב מתל רב לך אל תסף דבר אלי[11]) רב לכם כוב את ההר[12]) פאכתפי הנא בלפטה רב פקט.

היטב חרה לך עד מות ۔ קד תקדם שרח לפטה היטב ומעני עד מות חתי אכתרת אלמות כאנה קאל עד שאלתי מות ונחו דלך.

אתה חסת ۔ מעני הדה אללגה אלאשפאק ואלאסף עלי אלשי ומנהא ולא תחום עינך[13]) והי כתירה אלאסתעמאל ולים אלמעני פי קו' אשר לא עמלת בו ולא נדלתו אן דלך מקאבלה לאנה תע' ליס האלה כדלך פי אינאד אלמכלוקין בל אלחק אנה תע' לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו[14]) ואנמא למא כאן אלאנסאן יתעב פי פעל מא יתכלף פעלה אסתלק אלתעב עלי אלפעל פאלמעני מע כון ליס דלך פעלא פי וגודה פכיף לא יגב[15]) דלך פי עדלי פי אפסאד מא

---

1) Ам. 8. 13. 2) Талм. вавил., тракт. Недаримъ 87 a. 3) Быт. 38. 14. 4) O. ימני ויסרי ۔ 5) Пс. 65. 14. 6) Пс. 102. 1. 7) Плачъ Іер. 2. 19. 8) Плачъ Іер. 2. 12. 9) Іон. 2. 8. 10) Іон. 4. 3. 11) Втор. 3. 26. 12) Втор. 2. 3. 13) Втор. 13. 9. 14) Ис. 40. 28. 15) O. יגד ۔

אונדתה * ואמרדתה [1]) אלונוד ואלהיאה ודברתה באלתדביר אלנאפע לה מן אלנאם ואלחיואן ואלאצל אלמעתמד עליה פי הדא וכל מא ישבהה הו דברה תורה כלשון בני אדם [2]).

הרבה משתים עשרה הקה תשדיד אלשין לאנדנאם נון מן פיהא פאוקפו אלחרק באלנעיה פי אלמים ליתולד מאכן עוץ אלתשדיד ואכתארו דלך הנא עלי ארפא אלתו לו שדדת אלשין אלדי לם יבן מע דלך מנה בד למא קד בינאה פי אלכליאת מן אן אלעבראניין לא ינוֹזון דגש מן בגד כפת בעד שוא מתחרך ואלדי נקלוה אלסופרים אלקדמא אצחאב אלמסורת פי לפטה שתי כמא בינא אנהם לם ירו פיהא בארפא אלתו לילא תשתבה באלאמר מן שתה מתל ותאמר שתה אדוני [3]) ולם יסתחסנו אלגרוֹנ ען כון אלדגש לא יתלו שוא מתחרכא פאסתחסנו אן יעידוהא אלפא מהמוזה מחרכה באלכסר פי אלקראה ואן לם תכן פי אלכט ויסכנו אלשין פתבקי אלתו בדגש פלמא דכלת עליהא אלמים אלתי במעני מן נאז להם חיניד פיהא ונהאן אחדהמא ארפא אלתו ולא מן אלאלתבאם באלפעל אלדי הו שתה אדוני מע דכול אלמים פשדדו חיניד אלשין אלמחרכה [4]) באלשוא ודלך פי קו' ואנקמה נקם אחת משתי עיני מפלשתים [5]) אלדי [6]) הו בתשדיד אלשין וארפא אלתו ואלתאני איקאף אלמים לתסכן אלשין פתבקי אלתו דגושה מע אלאסתגנא באלמים ען אלהמזה אלמסתעארה כמא פעלו פי משתים עשרה רבוא [7]) אד ראו דלך אכף פיהא והדא דליל עלי והם מן יקרא שתי בדגשות אלתו ותחדיך אלשין מן גיר המזה מסתעארה ואלאעתמאד פי דלך עלי מא נקלוה פי אלקראה ויוידה אלאסתקרא פי אנה לים יונד פי אללגה דגש בעד שוא מתחרך [8]).

אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה. לים יריד בדלך אנהם נהאל לאן דלך לא ינאסב וקוע אלרחמה בהם בל יריד אן פיהא פוק הדא אלעדד מן אלאטפאל אלדין לם ידרכו בעד שיא ולא דנב להם ולא יכרנ כמאל אלבאמלין מנהם באלקוה אלי חד אלפעל פנאהיך גירהם וקו' ובהמה רבה דאכל איצא באלמעני פי קו' יש בה פהו עאמל פי שתים עשרה רבוא אדם ופי בהמה רבה כאנה קאל ויש בה בהמה רבה פכאן ובהמה רבה מעטופא עלי שתים עשרה רבוא אלתין הם בה ובהמה הנא אסם לנגם אלחיואן מתל זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ [9]) ורבה נעת לה אי וחיואן כתיר.

---

1) Нѣтъ въ O. 2) См. выше выноску 17 на стр. 107. 3) Быт. 24. 18.
4) Codd. מחרכה. 5) Суд. 16. 28. 6) Codd. אלתי. 7) Іон. 4. 11 (רבו).
8) Codd. מחרך. 9) Лев. 11. 2.

ואד וקד [1]) כמל שרה אלאלפאט אלתי ראינאהא תחתאנ אלי שרח מן הדא אלספר פלנתבע דלך במא ימכן אן יחמל עליהא מן אלתאויל מזידא עלי אלמעני אלטאהר עלי טריק מן ירי בדלך מן אלמתאכרין ונדכר מא פי הדה אלקצה מן אלמנאסבה לחאל אלנפס כמא קלנא פי מא תקדם פנקול אן מן דלך אסמיה יונה פאנך סתעלם פי שרחנא לשיר השירים אנה אסם יסתעאר ללנפס אלאנסאניה ודלך לכואין פי אלחמאם תנאסב האלהא מנהא לטאפתה [2]) וחסן מנטרה וציאנתה ועפתה מא ליס יוגד פי גירה מן אלטיר ואיצא אנה מן שאנה אדא רבי פי מכאן ואלף בה תם נקל מנה אלי מכאן בעיד אן יתדכרה וירגע אליה מחמא אסתעאע דלך חתי * אנה ולו קץ [3]) אנגחתה או סנן פי אלאקפאץ [4]) ולבת זמאנא טוילא פחין ונד מבלצא מן סנגה וצחה מן אלה טיראנה לא ילבת דון אן יתחרך אלי וטנה וינחץ מסתעליא חתי ישאהדה פיעוד אליה והדה חאל אלנפס פאנהא פאיצה מן נורה תע' מן אלעאלם אלעקלי תם תחל פי אלנפס לתדבירה ותסתגרק פי עאלם אלטביעה ואומאך אלמחסוסאת פאן דאמת* עלי דלך הלכת בעדמהא [5]) סעאדתהא והי חיי העולם הבא ואן כרנת באלעלום אלחקיקיה תדכרת מבדאהא ותשוקת אליה פאדא דאמת עלי אלעמל עלי דלך באקתנא אלפצאיל אלנטקיה ואלכלקיה קדרת ענד אנפתאח קפצהא והי מפארקה טלמאת אלנסד עלי אלאתצאל במבדאהא [6]) ונאלת אלחיאה אלאבדיה אלבקא ואלסעאדה אלתי לא וצף ידרך שאוהא [7]) נחו קו' אלולי ע"ה [8]) עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו [9]) פלהדא סמאהא אלחכים ע"ה יונה פי קו' יונתי תמתי [10]) יונתי בחגוי הסלע [11]) וגיר דלך עלי מא סנבסטה פי מוצעה אדא וצלנא אליה בעזרת שדי ואיצא אן אלנסבה אלי אמתי פאנהא מן נור אלעאלם אלעקלי אלדי ונדה תאבת אלתחקק בוגוד אלחק אלאול תבארך ותע' ודלך אן ונדה תע' הו אלוגוד אלחק לדאתה אעני וגובה לדאתה וכל מא סואה פהו בדאתה מעדום אד וגודה פאיץ מן וגודה תע' פלא וגוד באלחקיקה אלא לה פקט פהו חק לדאתה ודלך מעני קו' ויוי אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם [12]) ואול וגוד פאיץ ען וגודה תע' הו וגוד עאלם אלמלאכים אעני אלצור אלמפארקה ללמואד וענהא פאץ וגוד אלנפוס אלמדברה ללאגסאם ווגודהא [13]) אעני אלעקול אכתר תחקקא מן וגוד אלנפוס לאנהא אלואסטה בינהא ובינה תע' פכאנת הדה אלנסבה מטאבקה להדא אלמעני כמא תרי ואמא תאויל וצול אלוחי מנה תע' פהו אלאשארה אלי ורוד אלפיץ אלמקתצי לאיגאדהא וממא יעתבר

---

1) P. קד. 2) O. לטאפה. 3) O. ולו אנה יקץ. 4) P. אלאקפץ.
5) P. בעד. 6) Codd. במדאהא. 7) P. סואהא. 8) O. ע אלס. 9) Ис. 64. 3. 10) Пѣснь Пѣсн. 5. 2; 6. 9. 11) Пѣснь Пѣсн. 2. 14. 12) Iер. 10. 10.
13) P. וגודהא.

הדנא אן אלרסאלה אנמא כאנת לצלאה תדביר נינוה ופי הדא אלאסם אשתקאק
מן נוה והו אלמסכן אי אן אלנאיה להא סכון הדה אלדאר אעני דאר אלדניא
לתעתבר מא פיהא מן צנעה תע' ותחצל מן אלעלם [1]) מא תסתעין בה עלי חצול
כמאלהא באלפעל פכאן דלך סבבא ללבעד מן בין ידיה תע' בחסב מא יונדה
חנאב אלמאדה והו אלתחרך [2]) לברוח תרשישה * מלפני יוי אי אלאסתגראק פי
אלבחר אלמסמי תרשיש [3]) והו עאלם אלטביעה ובחר אלהיולי אלכתיף אלמטלם
אלמטנון באן פי סואדה צפו כאללון אלאזרק כמא בינא מן תסמיה אלבחר
תרשיש לזרקתה וממא יעתבר איצא קו' מלפני יוי ולם יקל מפני מתל ואנה
מפניך אברח [4]) וינם משה מפניו [5]) פהו בעד ען אלחצרה אלקדסיה צרורי אלוקוע
וממא יעתבר איצא אן אלבריחה מקרונה בתהיו אלאניה והו אלנפס אלדי תחל
פיה לתצלחה ותצלח בה והו שביה באלספינה לאנה כמא אן אלספינה מרכבה
מן אנזא לכל מנהא מנפעה לא תתם אלא בה ואנמא תתם תלך אלמנאפע
במדברין יסתעמלון תלך אלאלאת פי מא אהלת לה כדלך אלבדן מולף מן אעצא
מהיאה לאפעאל צרוריה פי קואמה ובקא אלנפס מתצלה בה ולהא קוי פאעלה
בתלך אלאעצא מא תתם בה מצאלח אלנפס ואלנסם מעא ואיצא כמא אן
אלספינה סבב לא בד מן אתכאדה למן אראד אלספר פי אלבחר תם אנה אן
אחסן תדבירהא נגי ראכבהא ווצל סאלמא אלי חיז מקצדה ואלא אדרכה אלעטב
כדלך אלנפס לא בד פי כמאלהא מן מצאחבה אלנסד וקואה ותדבירהא להא
ואסתעמאלהא פי מא יכמלהא פאן חכמת עליהא וקוית עלי תדבירהא [6]) באלעדל
אלדי תוגבה אלחכמה ננת מן בחר אלהיולי ושלמאתה ווצלת אלי עאלם אלנור
ואלסעאדה אלדאימה ואן אסאת אלתדביר ואסתגרקת פי אלשהואת אלנסמאניה
עטבת ווקעת פי אלשקאוה אלתי לא אנגבאר מעהא לכסרהא ולא אסתדראך
בעדהא לכסראנהא פלהדא כאנת אלאניה עלי הדא אלתאויל מתאלא ללנסם
אלחאמל ללנפס ואלקוי ולמא כאנת אלנפס פקט דאת אלעקל ואלתדביר פאלעטב
ואלכלאץ אנמא יכון מן אנלהא וכסבבהא פעגד אנגמארהא פי סכר אלטביעה
וחכם אלמתדברין בהא עליהא יפסד אלחאל ותתור אסבאב אלהלאך ותתלאשם
אמואנ דלך אלבחר אלמהול באלספינה נהו קו' ויוי השיל רוח גדולה אל הים ויהי
סער גדול בים וזלך בסבב אכתלאף אלארא ואלכטא פי אלאפכאר אלדי יונב
אלעטב ואלכסר והאניה חשבה להשבר ולים שי מן אלקוי קאדרא עלי ונה
אלכלאץ ולא עאלם בטריקה אלחקיקי אד לים דלך מן פעלהא ואנמא לכל מגהא
אן יפעל פעלה אלדי וכלה בה כאלקה פקט כאתנאה אהל אלספינה כל מגהם

---

1) O. אלעלום. 2) O. אלתחריך. 3) Нѣтъ въ O. 4) Пс. 139. 7.
5) Исх. 4. 3. 6) Codd. תדבירהם.

נחו מעבודה ולם ינדי דלך פי אלכלאין הו קו׳ ויידאו המלחים ויזעקו איש אל אלהיו ולשדה אצטראב חאלהם ענזו ען חמל אלאלאת לפעל אלאפעאל פטרחוהא ויטילו את הכלים אשר בספינה אל הים להקל מעליהם ואלסבב אלאצלי כפי ענהם [1]) והו אלנום אלגרק אלחאצל ליונה בירכתי הספינה והו קו׳ ויונה ירד אל ירכתי הספינה וישכב ויהדם הדא מע אן אלריים אלמוכל בתנביהה אעני רב החובל והו אלמלאך אלמתולי הדאיה אלנפס אלנאטקה ותכמילהא ינאדיה דאימא ויחצה עלי אלאנתבאה לאן יפעל פעלה אלכאין בה מן עבאדה רבה דלך קו׳ מה לך נרדם קום * קרא [2]) אל אלהיך פלמא לם יפי פיה דלך ופתש עלי אלסבב פי אלעקאב ללספינה ואהלהא ונד מן אנלה פקט ויפל הגורל על יונה ואעתרף להם בדלך אד אלנפס כמא קלנא הי אלמנוטה באלתדביר ואלמפרטה פי אלואנב פמן אנלהא ילחק [3]) אלעטב ללנמיע באלערץ ולהא באלדאת דלך קו׳ כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם ואמא מנאסבה קו׳ עברי אנכי להדא אלתאויל פפיה ונוה מנהא אשתקאקה מן עובר ארחות ימים [4]) אי עאבר סביל לים מן אלסאכנין אלקאטנין פי הדא אלדאר בל מנתקל ענהא צרורה ומנהא אן ישתק מן עבר הנהר [5]) אי מן נאנב אכר ונאחיה גיר הדה אלנאחיה ודלך לאן אלנפס פאיצה כמא תקדם ען עאלם אלעקל פהי נריבה נאזהה פי עאלם אלמחסוסאת ומנהא אן יכון עלי טאהרה נסבה אלי מדהב אברם העברי [6]) והו מדהב אלתוחיד ואלמעני אנהא אעני אלנפס אלאנסאניה אצלהא מן עאלם אלבסאטה ואלתוחיד אלחקיקי ומעני את הים ואת היבשה עלי הדא אלתאויל אלעאלם אלספלי ואלעאלם אלעלוי סכמא מתל [7]) עאלם אלחם באלים מתל אלעאלם אלדי יצל אליה מן נגא מן הדא אלים באליבשה לכן אלנפס מע מא חצל להא מן אלעלם בדלך באלתנביה אלמדכור פלשדה מא הי פיה מן אלתרדמה אתרת אלאסתגראק פי דלך אלבחר ואסתסלמת ללעטב פיה וכירת דלך עלי יסיר אלתעב פי אלעמל אלמכלץ להא מן אלזהד ואלריאצה ואצלאח אלאכלאק ואקתנא אלעלום אלחקיקיה ודלך לנהלהא במא תצל אליה מן אלנעים אלדי לא נסבה בינה ובין אלתדאדה במא הי פיה מן אלנום ואלסכר דלך קו׳ שאוני והטילוני אל חים פלמא פעל בהא דלך עמם מצאבהא ואבתלעתהא חיואנאת דלך אלבחר אלמהולה דלך קו׳ וימן יוי דג גדול וכו׳ פתעין חיניד אלעטב ולזם אלהלאך לולא תלך אלנזעה אלעגיבה ואלפוקה אלגריבה והי אלאתגאה אלי באבה תע׳ ואלאסתיקאט מן נומה אלנהאלה ואלתצרע אליה פי טלב אלנגאה דלך קו׳ ויתפלל יונה אל יוי אלהיו ממעי הדנה פלמא חצלת אלתובה אלכאלצה וחסן אלאסתעדאד חצל אלקבול ללפיץ אלכרים אלמוד ללנפס

---

1) O. עליהם. 2) P. לך. 3) O. אלחק. 4) Пс. 8. 9. 5) I Цар. 5. 4 и часто. 6) Быт. 14. 13. 7) O. ימתל.

עלי אלתדביר פצלח תאלהא וחאל אלמתדברין בהא איצא ואנבצעו ואקרו להא באלריאסה ואקתאדו באמרהא ורגעו [1]) ען שרורהם וטלמהם ואנמעו עלי מא קצד והו מקצד ואחד והו מקצדהא דלך קו' ויאמינו אנשי ניגוה באלהים ויקראו צום וילבשו שקים מגדולם ועד קטנם ודלך למא אתאהם באלאמר אלאלאהי אלדי לא יסתטיעון מקאומתה אלדי תסכר בה אלחיואן אלמלתהם לה חתי צאר מוצלא לה אלי מכאן מקצדה אעני איצאל [2]) אלנפס באלמבדא אלעקלי וקבול אלפיץ מנה ואן כאנת בעד פי מצאחבה אלנפס דלך קו' ויאמר יוי לדג ויקא את יונה אל היבשה וחינידי רגע לתדביר אהל ניגוה במא ינבגי פאנבצעו ללקבול מנה ודל מלכהם והו יצר הרע לאמרה כמא מתל אלחב' הדא אלמעני איצא פי קהלת בקו' עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול [3]) עלי מא סנשרחה פי מכאנה בעון אללה תע' ומעני עיר גדולה לאלהים עלי הדא אלתאויל אנהא צרורידי מוצלה אלי מערפתה ומעני מהלך שלשת ימים אן מחלאת אמהאת אלקוי פי אלנפס ג והם אלקלב ואלדמאג ואלכבד ולכן אקרבהא אלי אלנפס הי קוי אלתצור אלתי פי אלדמאג לא סימא אלמפכרה פאנהא אלתי תצל אליהא אלמעאני פלדלך כאן נדא יונה בעיר מהלך יום אחד תם שאע אלכבר ובלג אלמקצוד ומעני קו' האדם והבהמה מא הו מן תלך אלקוי שריף כאלאדם ומא הו כסים כאלבהמה ואן שית קל אלקוה אלפכריה אלכאצה באלאדם ובאקי אלקוי אלמונדה מתלהא פי אלבהמה ויתאול קו' עוד מ יום למעני גריב נדא ודלך אן נאיה אלנפס כמאל אלנפס כמא תקדם ואלסן אלדי יתמכן פיה מן חצול הדא אלכמאל הו סן אלארבעין עלי נחו קול אלאואיל ז"ל בן אר' שנה הכיר אברהם את בוראו [4]) פיקול אנה אדא כאן הדא אלנפס *בעידא ען אלכמאל [5]) מאנעא מן אלאתצאל אלחקיקי פאלואגב אתלאפה ואפסאדה באלתכלי ענה והדא הו מא יבדו ללנפס אולא קבל תחקיק אלנטר פי דלך פאדא חקק אלנטר בנור אלעקל אוחי אליהא אן אלאמר ליס כדלך פלדלך למא לם יתם הדא בל תאבו פאנתטם האלהם ואסתמד בקאוהם עז דלך עלי יונה בבאדי אלראי פאנה טן אנהם סכב עטבה ולם יכלץ אלא בעד אלנחד אלעטים פתשוק אלי ראחתה מנהם פאעלמה תע' אן דלך מא לא תקתציה הכמתה ולא עדלה אמא אלחכמה פלאן אלכמאל יזדאד דאימא במלאזמתהם ואמא אלעדל פלאנה יקתצי איצאל כל מסתעד אלי מא יסתחקה באסתעדאדה פמא דאם הדא אלנפס מסתעדא לקבול אלחיאה ואלתדביר מן אלנפס פלים ינבגי אן יגצב חקה ולא אן ימאוע פי מא ליס צרוריא לה בל אלעדל אן יופי כל מנהמא חקה אלי אן תנקצי מדדי אלאסתעדאד אלדי אראדהא אללה תע' וצרב אלמתאל לדלך באלקיקיון עלי מא

---

1) P. פרגעו. 2) O. אצאל. 3) Экка. 9. 14. 4) Мидр. Берешитъ Рабба 30. 8; 64. 4 и др. мног., гдѣ, однако, вездѣ בן מ"ח שנה. 5) O. בעיד אלכמאל.

בינא פי מא תקדם מן מעני קו׳ אתה חסת על הקיקיון וכו׳ ואני לא אחום על נינוה וכו׳ ויחתמל איצא אן יתאול פי אסתצלאח אהל נינוה אנהם עבארה ען אלנפום אלנאטקה אלמנגמרה פי עאלם אלחס ודלך אן אלנפס אדא בלנת מן אלאתצאל באלעקל והי פי מצאחבה אלמאדה מא ימכנהא אלוצול אליה פלים תכתפי חיניד בכלאצתא פקט בל תשתבה במבדאהא פי אפאצה אלכיר עלי מן דונהא מן אהל הדה אלדאר אעני אלנפום אלמתשבתה בעלאיק אלאגסאם פתנבההם באלתעלים ואלועט ותכון אלסבב פי כלאצהם כמא כאן יונה ע״ה בעד כלאצה סבבא פי כלאץ אהל נינוה פהדא איצא תאויל חסן לכן אלתאויל אלמטאבק לתתמה אלקצה הו מא דכרנאה אולא. וקד אטלנא פי הדא אלספר וכרגנא פיה ען מסלכנא פי גירה ואנמא קצדנא דלך למא פי הדא אלתאויל מן אלמנפעה אלחאצלה פי תיקט אלאנסאן לנפסה ופכרה פי מבדאה ומעאדה לא סימא ענד תאולה הדה אלקצה עלי אלאסמאע פי אכר נהאר יום צום כפורים ענד פנא אלמואד אלגליטה ואצעאף אלקוי אלגסמאניה ותלטף אלמואד אלמוגב לצפא אלקוי אלבאטנה ואנתבאה אלנפום אלי בעץ אלמראד מנהא במא קארן דלך מן אלתפלות ואלודויים ללאעתראף באלאתאם ואלנדם עליהא ומלב אלמגפרה פתכון אלנפס חיניד עלי אלאכתר קד לטפת ואסתעדת לקבול אלמעארף ולאיתאר אלכלאץ מן טלמאת אלשהואת אד לאגל הדא אעני לאגל אלארשאד אלי מנפעה אלתשובה ואלאעתבאר באהל נינוה רתבו רבותינו ז״ל אלהפטרה פי דלך אלוקת בהדא אלספר פאדא קארן דלך הדא אלאעתבאר אלבאטן איצא עטמת אלמנפעה ותאכדת ותמת אלתשובה * טאהרא ובאטנא [1]) לדלך אלמעתבר אלעאמל במא ינבני ויליזם ען הדא אלאעתבאר מן אלסעי פי תחציל אלכמאל אלאנסאני אלדי בה יכון אלבקא אלסרמדי ואלנעים אלאבדי ואלאלתדאד בכוום אלמשרוב אללדיד אלדי לא תנקצי לדה סברה ולא תחול נשאה כמרה נעלנא אללה תע׳ מע כל עאמל עליה מן אלואצלין אליה אלמעתרפין [2]) מן זכרתה אלפאיזין בלדה עוובתה נחו קו׳ אלולי עליה אלס׳ ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם [3]).

---

1) O. באטנא וטאהרא. 2) O. אלמנתפרין. 3) Ps. 36. 9.

ПЕРЕВОДЪ.

«*И было слово Господне къ Іонѣ, сыну Амаѳіину*» (1. 1). Разумъ бываетъ часто въ замѣшательствѣ, [когда приходится рѣшить,] какъ слѣдуетъ въ дѣйствительности понимать разсказанное въ настоящей исторіи, особенно такія выраженія, какъ: «*и всталъ Іона, чтобы бѣжать отъ Ѳарсиса отъ лица Господня*» (1. 13) и далѣе: «*отъ лица Господня онъ бѣжитъ*» (1. 10), такъ какъ очень трудно допустить, чтобы какой либо пророкъ, который истинно знаетъ, какъ высоко стоитъ бытіе Всевышняго, и который [вѣритъ], что знаніе Его обнимаетъ все существующее, и что Онъ превыше времени и мѣста и тому подобныхъ свойствъ тѣлесныхъ, бѣжалъ изъ одного мѣста въ другое отъ Всевышняго или же отказывался принять повелѣніе Всевышняго и доставить посланіе Его и т. д[1]). Это замѣшательство не исчезаетъ, несмотря ни на какія объясненія путемъ *дерашотъ*[2]) или подобныхъ имъ пріемовъ пониманія и истолкованія, по той именно причинѣ, что, хотя послѣдніе и удовлетворяютъ часть людей, въ дѣйствительности не имѣютъ никакой убѣдительной силы. Остается только вмѣстѣ съ нѣкоторыми толкователями считать всю исторію въ совокупности за аллегорію изъ категоріи пророческихъ аллегорій, составленную единственно лишь ради ея внутренняго содержанія[3]). Но въ такомъ случаѣ въ ея основѣ не будетъ лежать ничего дѣйствительно происшедшаго. Подобное

1) Срв. о бѣгствѣ Іоны подобныя же сужденія Ибнъ Эзры и Давида Кимхи. Первый говоритъ въ началѣ комментарія: «какъ могло мудрецу, знающему Бога и Его дѣла, придти на умъ рѣшиться убѣжать отъ Бога, когда и самъ онъ въ Его власти и все полно славы Его?». Давидъ Кимхи замѣчаетъ также: «какъ могъ онъ бѣжать, когда уже Давидъ сказалъ (Псал. 139. 7): «*куда убѣгу отъ лица Твоего?*».

2) Мы удержали здѣсь еврейское слово דרשות, какъ техническое выраженіе для своеобразныхъ толкованій гомилетическаго характера, составляющихъ главное содержаніе цѣлой отрасли еврейской литературы, такъ называемыхъ *мидрашей*. Толкованія такого рода характеризуютъ также одно особое направленіе въ еврейской экзегетикѣ, представителемъ котораго являются такъ называемые *даршанимъ*. Какъ видно изъ комм. Танхума къ I Цар. 5. 10 и др. мѣстъ (см. Goldziher, Stud. über Tanch. Jerûsch., p. 10 Anm. 3), нашъ авторъ излагалъ сущность этой системы въ своемъ введеніи (см. далѣе на стр. 125). Объ отношеніи Маймонида къ *дерашотъ* см. Bacher, Die Bibelexeg. Mos. Maim., pp. 30—35 и Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre p. 450 Anm. 136.

3) Надо здѣсь замѣтить, что, хотя Маймонидъ нигдѣ прямо не высказываетъ своего сужденія о нашей исторіи, но судя по его взгляду вообще на библейскія пророчества, изложенному во II-ой части *Далалатъ* (главы 41—48, срв. Bacher l. c. p. 85. Anm. 2), трудно думать, чтобы онъ могъ иначе смотрѣть на исторію Іоны. Такой взглядъ прямо вытекалъ изъ установленныхъ имъ принциповъ (срв. выраженіе Зерахьи бенъ Исаака въ письмѣ къ Гиллелу изъ Вероны l. c. p. 132: הבל הוא הולך אחר כונת רבינו זצ"ל בלא חסרון תיבה).

воззрѣніе у насъ никакъ не можетъ быть допущено по той причинѣ, что, если положить[4]), что оно можетъ быть допущено для нашей исторіи, то придется допустить его и для подобныхъ же исторій о другихъ пророкахъ и ихъ дѣятельности. Это, однако, будетъ равносильно разрушенію основъ нашей религіи и принадлежитъ къ числу воззрѣній, которымъ слѣдовать намъ запрещается. Говоря такъ, мы не отнимаемъ у нашей исторіи аллегорическаго значенія безусловно, — вовсе нѣтъ: мы только думаемъ, что то, что составляетъ предметъ вѣры какъ въ этой, такъ и другихъ однородныхъ исторіяхъ, должно принимать за истину, независимо отъ какого бы то ни было аллегорическаго объясненія; и только послѣ этого всѣ дѣйствительныя событія въ текстѣ могутъ быть аллегорически толкуемы подходящимъ способомъ, въ видѣ ли намека или указанія, или же опоры[5]). Никакъ не слѣдуетъ однако думать, что лишь послѣднее составляетъ первоначальную цѣль разсказа; только [надо знать, что] истинный смыслъ нашей исторіи темнѣе прочихъ вслѣдствіе одной частной причины, присоединяющейся въ данномъ случаѣ къ тому обстоятельству, которое является общею особенностью многихъ пророчествъ. Это послѣднее состоитъ въ томъ, что отъ насъ совершенно скрыто, какими правилами вообще руководились пророческіе писатели, повѣствуя о своихъ странствованіяхъ, и что пророки [обыкновенно] полагались на то, что все это было извѣстно современникамъ, и на такія существенныя обстоятельства, обуславливавшія характеръ какъ пророчествъ, такъ и пророческихъ странствованій, которыя не нуждались въ ту эпоху ни въ какомъ поясненіи или опредѣленіи. Что касается до второй, частной причины, кромѣ того, что многое для насъ, какъ мы сказали, остается скрытымъ, то это то обстоятельство, что книга Іоны не сохранилась у насъ въ полномъ видѣ, и у насъ не оказалось ничего, что могло бы послужить указаніемъ относительно цѣли, ради которой написано все разсказанное въ этой исторіи. Что это дѣйствительно такъ, на это указываетъ, кромѣ соображенія, которое мы привели въ книгѣ пророка Авдіи[6]), т. е., что невѣроятно, чтобы какой либо великій пророкъ получилъ

4) Глаголъ فرض стоитъ здѣсь въ томъ-же значеніи, какъ напр. въ *Далālатъ* Маймонида ч. III 29 *b*, 47 *b* и т. п.; срв. замѣчаніе Мунка къ первому изъ указанныхъ мѣстъ (на стр. 109 франц. половины).

5) Объ употребленныхъ здѣсь терминахъ اشارة и اسناد у Маймонида см. Bacher, Die Bibelexeg. Mos. Maim. p. 29 Anm. 1.

6) Въ комментаріи къ этому пророку Танхумъ говоритъ вначалѣ (по бодлеянской рук.): ויבער נדא אן יכון נבי עמים קד אטלע מן אמר אדום עלי מא אטלע עליה ישעיה וירמיה לאנך אדא תאמלת נצוץ הדה אלנבוה תנדהא משאבהה נדא לנצוץ ירמיה ע"ה פי אמר אדום לא פי אלמעני פקט בל פי כתיר מן אללפט בעינה כמא

въ теченіе всей жизни откровеніе лишь по одному случаю, еще прямое указаніе Свящ. Писанія, что Іонѣ принадлежала книга, содержавшая многія пророчества и повѣствованія. Это явствуетъ изъ того мѣста въ Книгѣ Царей[7]), гдѣ говорится, что пророкъ нашъ дѣйствовалъ при Іеровоамѣ, сынѣ Іоаса, царѣ израильскомъ, именно изъ слѣдующихъ словъ этой книги: *«по слову Господа, которое Онъ изрекъ чрезъ раба Своего Іону, сына Амаѳіина, пророка изъ Гавъ-Хефера»*. Настоящій разсказъ, безъ сомнѣнія, взятъ изъ этой книги и вмѣстѣ съ тѣмъ это — все, что сохранилось отъ нея. Остальная часть утратилась вмѣстѣ съ другими пророчествами и притчами, тайнами Торы и пророческихъ писаній[8]), и со всѣми знаніями, которыя разрабатывали мудрецы и ученые изъ нашего народа, и которыя были утрачены нами въ изгнаніи, позабыты и переданы другимъ наро-

---

בינא הנאך ודלך מאהר לכל מן תאמל אלמוצעין ומע דלך לם יאתיה [sic] אלוחי בשי אפר פי אלונוד אצלא פאלמאהר מן דלך אן לה נבואת גיר הדה לכן עדמת ולם תונד פכתב מא ונד לה פקט ובדלך אכתר האולאי אלתרי עשר כמא סנבסט דלך וגסתדל עליה פי ספר יונה ע"ה.

7) Въ еврейскомъ канонѣ, какъ извѣстно, обѣ книги Царей (III и IV книги Царствъ у 70 толковниковъ) составляютъ одну книгу. То-же самое относится къ книгамъ Самуила (I и II книги Царствъ), книгамъ Паралипоменонъ и нѣкоторымъ другимъ.

8) Выраженіе «тайны Торы», по-еврейски סתרי תורה, встрѣчается уже въ Талмудѣ въ изреченіи одного изъ палестинскихъ ученыхъ эпохи *амораимъ*, Элеазара бенъ Педата, который, кажется, подъ этимъ разумѣетъ древнее тайное ученіе о происхожденіи міра (מעשה בראשית) и т. п.; см. Bacher, Die Agada d. palästi. Amor. II p. 31 и его же Die Bibelex. Mos. Maim. p. 12 Anm. 4. Маймонидъ очень часто упоминаетъ это выраженіе, разумѣя подъ нимъ, однако, извѣстныя физическія или философскія (метафизическія) истины, скрывающіяся въ темномъ изложеніи въ библейскомъ текстѣ; см. особенно *Далалатъ* ч. I, гл. 33 и ч. III введеніе (см. Bacher, Die Bibelexeg. Mos. Maim. pp. 12—14). Совершенно вѣрно замѣчаетъ проф. Бахеръ (l. c. p. VIII): «es ist der reinste Rationalismus, den Maimûni bei der Ermittelung der «Geheimnisse der Lehre» zur Geltung bringt». Въ послѣднемъ значеніи употребляетъ это выраженіе и Танхумъ. Иное обозначаютъ эти слова у еврейскихъ мистиковъ, какъ уже вполнѣ ясно высказалъ упомянутый Зерахья б. Исаакъ (l. c. p. 133): ולא הבנת כונתו כמו שאמרתי לך זה פעמים רבות והיא שכל מה שבא בדברי הנביאים על דרך רמז או על דרך משל או העלם דבר או שתוף שם הוא נמשך בהם אחר הדברים המבעים והדומה להם ואין שם סודות חוץ מזו כי אין אצלו סודות ולא חידות מה שהוא מכת הגימטראות או מצירוף אותיות ולא מכת השמות והצורות והקמיעות אשר ישמשו בהן בעלי השמות כותבי הקמיעות ולא לריבוי כתות של מלאכים ולא לשום דבר שיהיה כתוב בספר יצירה ולא בספר רזיאל ולא בספר שיעור קומה וכל דבר שזכר הגאון רבינו זצ"ל מדברי רז"ל קטן או גדול על דבר נבואה או על מרכבה או על מעשה בראשית הכתוב בתורה הכל הוא מן הכת שאמרתי לך ומאותה הכוונה ואם יש לשום אדם סודות או חידות ורמזים או משלים שאינן מזה הכת שאמרתי לך הכל הבל ורעות רוח.

дамъ[9]). Дошло даже до того, что мы сами оказались вынужденными добывать себѣ всѣ эти знанія изъ книгъ этихъ народовъ и что были даже невѣжды среди насъ, которые вообразили, что тѣ получили все это помимо насъ, какъ мы изложили въ введеніи къ первому отдѣлу нашей книги[10]).

---

9) Танхумъ повторяетъ здѣсь очень распространенное у еврейскихъ средневѣковыхъ писателей мнѣніе объ утратѣ въ эпоху изчезанія всей научной литературы древнихъ евреевъ и о еврейскомъ происхожденіи многихъ знаній. Это убѣжденіе питали, какъ извѣстно, Іегуда Галеви (*Козари* II 66 и IV 31), Маймонидъ (*Далалатъ* I 93*b* и II 24 *a*), Шемтобъ Ибнъ Фалаквера (*Сеферъ ха-Ма'алотъ*, стр. 12 въ изд. Венеціанера) и многіе другіе; см. Cassel, Das Buch Kusari etc. p. 172 Anm. 2; Munk, Le Guide des égarés I pp. 332—333 note; Kaufmann, Die Sinne pp. 3—5; Bacher, Die Bibelexeg. d. jüd. Religionsphilos. d. Mittel. p. 84; Bacher, Die Bibelexeg. Mos. Maim. p. 165 Anm. 3; Güdemann, Das jüd. Unterrichtswes. während d. spanisch-arab. Per. pp. 166 и 173—174. До чего доходили въ этомъ отношеніи еще въ XIV вѣкѣ, можно видѣть, напр., изъ категорическаго увѣренія Іосифа Каспи (въ нач. XIV в.), что «Аристотель укралъ всю свою философію изъ книгъ Соломона и другихъ тому подобныхъ сочиненій»; см. Güdemann, l. c. p. 166.

10) Нашъ авторъ разумѣетъ подъ этимъ именемъ свое обширное введеніе къ комментарію, носившее названіе אלכליאת, или «Общихъ положеній», и приводимое имъ подъ разными названіями во многихъ мѣстахъ комментарія (см. Goldziher, Studien über Tanch. Jerûsch. pp. 7—10) также нѣсколько разъ и въ настоящемъ коммент. (см. на стр. 127, 135 и 145). Оно по счастью уцѣлѣло въ нѣсколькихъ рукописныхъ отрывкахъ во II-мъ собр. Фирковича Импер. Публичной Библіотеки (надѣемся со временемъ сообщить ихъ въ одномъ изъ дальнѣйшихъ томовъ предпринятаго нами изданія рукописныхъ памятниковъ средневѣковой еврейской филологіи) и мы считаемъ вполнѣ умѣстнымъ удѣлить здѣсь нѣсколько словъ этому считавшемуся одно время окончательно утраченнымъ (см. Goldziher l. c.) филологическому труду. Въ своей основной части это есть не что иное, какъ еврейская грамматика, гдѣ отдѣльныя главы [פצל] посвящены, напр. «буквамъ, ихъ мѣсторожденію и свойствамъ» (I гл.), «буквамъ движущимся и покоящимся, основнымъ гласнымъ, взаимному обмѣну ихъ и нѣкоторымъ особенностямъ горловыхъ буквъ» (III гл.), «спряженію глаголовъ неправильныхъ относительно первой коренной и сперва о тѣхъ изъ нихъ, которые имѣютъ א» [VIII гл.], «видамъ удвоенія въ еврейскомъ яз. и подраздѣленію ихъ» [XVIII гл.] и т. д. Изъ сохранившихся отрывковъ видно также, что грамматикѣ предпосланъ былъ краткій историческій обзоръ начиная съ древнѣйшихъ временъ филологической дѣятельности еврейскихъ ученыхъ, которыхъ авторъ дѣлитъ на 3 категоріи. Къ первой онъ относитъ Сагля бенъ Мацліаха, Іефета, Веніамина, Даніила га-Наси и Самуила Нагида (sic!); ко второй причислены: Саадья, Адонимъ бенъ Тамимъ, Іегуда Ибнъ Корейшъ, [Менахемъ] бенъ Сарукъ, Адонимъ бенъ Лабратъ и Давидъ, авторъ «Словаря» [צאחב אלאנרון]. Во главѣ 3-й категоріи стоитъ Іегуда Хаюджъ, «давшій ясныя доказательства, что еврейскіе глаголы никогда не имѣютъ менѣе трехъ буквъ», со своими 4 работами: כ' אלנקט, כ' דואת אלמתלין, כ' חרוף אללין и כ' אלנתף (о послѣдней Танхумъ замѣчаетъ: והו כתאב תצריף אלאלפאט אלדי אהמל דכרהא פי כתאב חרוף אללין (sic); въ другой рук. вм. этого послѣ словъ וכתאב אלנקט стоитъ: וכתאב דכר פיה תצריף אלפאט אלנביאים עלי נמאם אלנצוץ ואלאלפאט אול באול). Далѣе сюда отнесены: Гай гаонъ, Абуль Валидъ Ибнъ Джанахъ съ семью своими сочиненіями, Соломонъ Гебироль, Моисей Ибнъ Джикитила, Іегуда Ибнъ Биламъ, Левп Ибнъ ал-Таббанъ [въ рук. אלרבאן] съ сочиненіемъ אלמפתאח פי אללגה, Авраамъ Ибнъ Эзра (въ другой рукописи здѣсь слѣдуютъ еще: Моисей Ибнъ Эзра и Іегуда га-Леви) и Іаковъ, авторъ כתאב אלכאמל (Танхумъ замѣчаетъ объ этой книгѣ: אלדי אסמה חקיקה לא מנאז ואסתעארה ולה אתני עשר תצניף פי עלום שתי, а о самомъ авторѣ:

Но тѣ книги, которыя упоминаются въ Свящ. Писаніи и не сохранились, показываютъ, что существовали и другія, которыя не упомянуты. Сюда принадлежатъ, напр., *Книга Праведнаго*[11]), *Книга Записей пророка Навана и Гада прозорливца*[12]), *Книги Лѣтописей царей израильскихъ*[13]) и *царей іудейскихъ*[14]); еще: *Пророчество Ахіи силомлянина* и *Видѣніе пророка Іадо*, какъ объ этомъ упоминаетъ Книга Лѣтописей[15]) и т. п. Эти книги, насколько видно изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ онѣ упоминаются, не имѣлись уже вовсе въ изгнаніи[16]). Выше указанное обстоятельство побудило помѣстить этихъ двѣнадцать пророковъ позади Іереміи и Іезекіиля, и расположить безъ соблюденія хронологическаго порядка, т. е. иначе, чѣмъ большія пророческія книги, какъ напр. Исаіи и Іереміи. Пророки Осія, Іоиль, Амосъ и другіе жили въ то же время, какъ Исаія, и прежде Іереміи; точно также Іона, какъ видно изъ приведеннаго нами мѣста Книги Царей, по времени предшествовалъ Исаіи. Но такъ какъ все, что имѣлось отъ рѣчей этихъ пророковъ, было невелико по объему, то оно было собрано

מתפרקה). Этотъ обзоръ заканчивается восхваленіемъ Маймонида и его двухъ главныхъ трудовъ (Танхумъ отзывается о немъ: ואמא אלסיד אלאעטם ואלרכן אלאקום רבינו משה נאון זצ"ל פאנהֿ ואעלי ואעז וארפע מן אן יצאף מע אללנויין או יסמי מע אלנחויין או יכלט מע גירה מן אלמצנפין לאנה יקאל לה ז"ל ולתצאניפה רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה и т. д.) и затѣмъ нашъ авторъ переходитъ къ предпринятому имъ комментарію. Отмѣтивъ коротко основной характеръ своего труда, Танхумъ открыто заявляетъ, что главными опорами будутъ ему служить преимущественно Маймонидъ и Ибнъ Джанахъ въ спеціальности каждаго (אן אול אעתמאדי וקוה אסתנאדי עלי אתנין מנהם אולהמא רבינו משה נאון זצ"ל פי מא יתצמנה מן ארא ואעתקאדאת ואסראר נבויה ותאויל אלאמתאל אלכטאביה ואלעבארת אלקדסיה ותביין חקאיק אמתאלהא אלנציה ותאניהמא אבו אלוליד בן נגאח פי אלמעאני אללנויה ואלתצריפאת אללפטיה ואלאשתקאקאת אלמענויה פהאולא הם עמודי התוך אשר דבית נכון עליהם); замѣчательно, что здѣсь не упомянутъ третій главный источникъ Танхума, Авраамъ Ибнъ Эзра). Затѣмъ начинается упомянутое грамматическое введеніе (Танхумъ называетъ его: מקדמאת לנויה צרוריה ואצול מכתצרה מן אצולהם). Какъ мы узнаемъ изъ этой первой части труда нашего автора, его комментарій носитъ полное заглавіе: «*Китабъ ал-Иджазъ вальБайанъ*» (כתאב אלאיגאז ואלביאן), т. е. «Книга сжатости и ясности».

11) См. Іис. Нав. 10. 13 и II Сам. 1. 18.

12) См. I Паралип. 29. 29.

13) См., напр., I Цар. 15. 31 и др. мног.

14) См., напр., I Цар. 15. 7 и др. мног.

15) См. II Паралип. 9. 29. Къ обозначенію «*Книга Лѣтописей*» срв. выше наше примѣчаніе 7 на стр. 124.

16) Срв. у Моисея Ибнъ Эзры въ 4-й части его *Китабъ ал-Мухадара* (въ изданіи нами въ сборникѣ «Восточныя Замѣтки» отрывкѣ на стр. 219).

вмѣстѣ въ одной книгѣ, хотя авторы сами принадлежали къ разнымъ эпохамъ [17]); впрочемъ, относительно нѣкоторыхъ изъ нихъ соблюдается хронологическій порядокъ на основаніи взаимныхъ указаній другъ на друга. Послѣ всего сказаннаго я считаю весьма возможнымъ, что если бы у насъ было продолженіе исторіи Іоны, то выяснилось бы въ ней многое, что устранило бы трудности и избавило отъ всякихъ толкованій и объясненій. Знай еще, что въ настоящемъ случаѣ объясненіе истиннаго смысла представляетъ нѣчто, чего нельзя открывать всѣмъ и каждому [18]), и поэтому не требуй отъ меня здѣсь ничего, кромѣ лишь намека, послѣ котораго, впрочемъ, не останется почти ничего темнымъ для достойныхъ понимать это [19]). Размышляй только о двухъ указанныхъ мною обстоятельствахъ и обращайся для уразумѣнія значенія пророчествъ и особенностей пророческой рѣчи къ основнымъ положеніямъ, которыя мы предпослали въ первой части нашего труда, озаглавленной «Общая часть» [20]); такимъ способомъ, пріобрѣтя съ помощью Всевышняго достовѣрное знаніе, ты отвободишься, я надѣюсь, отъ своихъ сомнѣній. А ученые и толкователи всѣ уже признали, — и это вполнѣ ясно, если вникнуть въ дѣло, — что Всевышній имѣлъ цѣлью посредствомъ настоящей исторіи обличить израильтянъ по поводу того, что они не принимаютъ возвѣщаемыхъ пророками отъ Его имени спасительныхъ наставленій и не пробуждаются къ раскаянію, слыша увѣщанія и угрозы наказаніемъ, такъ что народы, не стоявшіе въ столь близкихъ отношеніяхъ ко Всевышнему, какъ они, были лучше ихъ въ этомъ отношеніи, потому что при самомъ слабомъ вразумленіи и увѣщаніи тотчасъ же поддавались этому вліянію и оставляли неповиновеніе, вслѣдствіе чего имѣли хорошій исходъ и избавлялись отъ наказанія, тогда какъ на израильтянъ это не оказывало никакого дѣйствія, несмотря на неоднократное повтореніе [21]). Вотъ объясненіе всей исторіи согласно ея внѣшнему

---

17) То-же самое замѣчаетъ Авраамъ Ибнъ Эзра къ Софон. 3. 20 (у Фридлендера, Essays on the Writings of Abrah. Ibn Ezra p. 69 note 3).

18) Маймонидъ обстоятельно излагаетъ въ введеніи къ *Далālатъ*, почему не слѣдуетъ сообщать такихъ вещей невѣжественнымъ людямъ, и заклинаетъ своихъ читателей не стараться облегчать посредствомъ объясненій пониманія высказанныхъ имъ въ его религіозно-философскомъ трудѣ взглядовъ. Въ высшей степени характерно, что несмотря на ясно выраженное знаменитымъ авторомъ запрещеніе, именно его книга вызвала особенно многочисленные комментаріи (см. Steinschneider, Die hebr. Uebersetz. d. Mittelalt. pp. 423—434).

19) Срв. подобное же замѣчаніе Маймонида (*Далālатъ* ч. III, введеніе) передъ объясненіемъ видѣнія прор. Іезекіиля.

20) См. выше выноску 10.

21) То-же самое говоритъ въ началѣ комментарія Давидъ Кимхи. Вопросъ о пользованіи нашего автора работами Давида Кимхи представляется въ настоящее время болѣе яснымъ, см. Eppenstein, Aus d. Kohelet-Komment. d. Tanch. Jerusch. pp. 7—8.

смыслу, который и является въ дѣйствительности ближайшей ея цѣлью. Что же касается допускаемаго исторіею сверхъ того аллегорическаго значенія въ видѣ намека и поученія полезнаго для людей, и такого, о которомъ они должны всегда вспоминать и раздумывать, то здѣсь изображается состояніе человѣческой души во время пребыванія ея въ чувственномъ мірѣ, какъ ее озаряетъ свѣтъ Разума[22]), какъ, воспріимая отъ него, она имѣетъ вѣчное блаженство, и какъ, напротивъ, она страдаетъ при отсутствіи этого. Дѣло въ томъ, что если разобрать настоящую исторію, то можно въ ней подмѣтить много сходнаго съ положеніемъ человѣческой души какъ въ общемъ, такъ и въ частностяхъ. Предпославъ это вступленіе, я думаю приступить сперва къ объясненію отдѣльныхъ словъ и выраженій текста, потому что это главная цѣль нашей книги, а затѣмъ изложу съ помощью Божіей содержаніе исторіи согласно упомянутому мною аллегорическому ея пониманію.

תַּרְשִׁישָׁה (1. 3) то-же, что אֶל תַּרְשִׁישׁ. Такъ называется здѣсь море[23]), но первоначально это слово обозначаетъ [камень] сапфиръ, см. напр. Исх. 28. 20 (39. 13; Іезек. 28. 13); отсюда оно употребляется въ переносномъ смыслѣ для обозначенія моря, такъ какъ послѣднее походитъ цвѣтомъ издали на этотъ камень. Точно также בָּאָה תַּרְשִׁישׁ (Іон. 1. 3) значитъ «идущій въ море», т. е. отходящій съ материка для путешествія въ открытомъ морѣ, и поэтому בָּאָה, какъ причастіе, имѣетъ удареніе на послѣднемъ слогѣ, срв. напр. Быт. 29. 6; какъ прошедшее время, оно имѣло бы удареніе на предпослѣднемъ слогѣ, см., напр., Быт. 29. 9. То-же самое значитъ תַּרְשִׁישׁ и въ I Цар. 22. 49. Говорятъ, что это слово употреблено въ переносномъ значеніи о небѣ въ Дан. 10. 6, вслѣдствіе того что послѣднее тоже кажется

---

22) Употребляемое здѣсь, какъ и неоднократно далѣе, любимое образное выраженіе новоплатониковъ, въ связи съ тѣмъ *обстоятельствомъ*, что въ нашемъ коммент. вовсе нѣтъ рѣчи о такъ называемомъ *активномъ разумѣ*, занимающемъ столь важное мѣсто напр. у Маймонида, заставляетъ думать, что Танхумъ стоитъ на почвѣ новоплатоническихъ идей Чистыхъ Братьевъ и признаетъ источникомъ души міровой разумъ (νοῦς) Плотина. Возможно, что нашъ авторъ, слѣдуя ученію Чистыхъ Братьевъ, въ активномъ разумѣ видитъ лишь иное обозначеніе первой эманаціи. Танхумъ высказывается по этому предмету въ довольно неопредѣленныхъ выраженіяхъ. Точно также не ясно, какъ онъ примиряетъ съ этимъ теорію свободныхъ разумовъ Ибнъ Сины, съ которою мы тоже сталкиваемся далѣе въ нашемъ коммент. Чтобы отличить новоплатон. значеніе слова عَقْل «разумъ» отъ обыкновеннаго, мы пишемъ его въ первомъ смыслѣ съ большой буквы. Къ употребленному здѣсь образу срв. такія мѣста въ энциклопедіи Чистыхъ Братьевъ, какъ Ichw. 279 (Propädeutik etc. p. 5): «затѣмъ Онъ создалъ изъ свѣта Разума міровую душу»; Ichw. p. 548 (Welts. p. 144): «Разумъ есть свѣтъ Творца, а первое истеченіе его, т. е. душа, есть свѣтъ Разума».

23) Этого традиціоннаго взгляда держится и Ибнъ Джанахъ (см. *Китабъ ал-Усулъ* s. v.).

издали голубымъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ библейскаго текста подъ תרשיש разумѣется одно племя, см. напр. въ Быт. 10. 4. Говорятъ, что и въ нашей книгѣ оно обозначаетъ то-же самое, т. е. мѣстность занимаемую этимъ племенемъ[24]). Но это невѣроятно и первое объясненіе болѣе подходитъ. Такъ же переводитъ и халдейскій переводчикъ: «чтобы бѣжать въ море».

יפו (1. 3). Это слово переводятъ: «гавань», т. е. мѣсто остановки судовъ, или портъ. Недурно также принять это слово за имя города, извѣстнаго подъ названіемъ Яффы, такъ какъ это портъ, въ который направляются изъ Сиріи желающіе путешествовать моремъ, и онъ лежитъ на берегу, см. II Парал. 2. 15.

הטיל (1. 4) = «пустилъ, бросилъ»; отсюда же והטילוני (1. 12) и ויטילו (1. 5). Въ нашемъ мѣстѣ слово значитъ: «возбудить вѣтеръ, поднять вѣтеръ». Говорятъ еще, что הטיל здѣсь происходитъ отъ другого корня, однозначащаго съ נטל (Плачъ Іер. 3. 28) и родственнаго халдейскому глаголу נטל, которымъ передается въ *таргумахъ* еврейское נשא. Наше слово будетъ значить тогда: «поднять, понести»; такъ переводитъ и халдейскій переводчикъ: «и Богъ поднялъ великій вѣтеръ», какъ если-бы въ библейскомъ текстѣ стояло נשא.

סער (1. 4) = «возмущеніе, волненіе»; отсюда глаголъ סער въ וסוער (Іон. 1. 11, 13) и שערו (Іезек. 27. 35), хотя послѣдняя форма и пишется черезъ ש.

חשבה (1. 4) по смыслу то-же, что נחשבה, т. е. думали, что онъ разобьется, и онъ едва не подвергся этому[25]).

מלחים (1. 5) есть названіе управляющихъ судами, какъ и חובלים. Одни говорятъ, что названіе חובלים объясняется употребленіемъ извѣстнаго искусства для управленія судномъ и происходитъ отъ תחבולות (Притч. 24. 6[26]). Другіе же говорятъ, что оно происходитъ отъ חבל и собственно обозначаетъ «обращающихся на суднѣ съ канатами»[27]). Такъ или иначе, но отсюда происходитъ רב החובל (1. 6) = «главный изъ нихъ, поставленный надъ ними». То-же самое обозначаетъ חובליך (Іезек. 27. 27), какъ это объяснено нами въ книгѣ Іезекіиля.

---

24) Такого мнѣнія былъ напр. Саадья *гаонъ*; то-же допускаетъ и Ибнъ Джанахъ (тамъ-же).

25) Это объясненіе принято въ *таргумѣ* и у Раши. Иначе объясняютъ Ибнъ Эзра и Давидъ Кимхи; по ихъ мнѣнію, «корабль» здѣсь метонимія вмѣсто «корабельщики» и слѣдуетъ перевести: «и подумали корабельщики».

26) Такъ производитъ слово Ибнъ Джанахъ (s. v.), а, по словамъ Ибнъ Эзры (ad. l. c.), Моисей Ибнъ Джикитила (см. Poznański, Mose b. Samuel Ibn Chiquitilla etc. pp. 103 и 154).

27) Этого мнѣнія держатся Ибнъ Барунъ (*Китабъ ал-Муазана* s. v.) и Давидъ Кимхи.

וישכב וירדם (1. 5). Первое обозначаетъ «спать», а второе соотвѣтствуетъ арабскому سَبَتَ, т. е. значитъ «очень крѣпко спать» срв. תרדמה (Быт. 2. 21). וירדם есть форма *ниф'алъ* и должно бы было по правилу вслѣдствіе сліянія префикса נ основы [съ первой коренной] имѣть удвоеніе [въ буквѣ ר], если бы не предстояло удвоить (горловую) букву ר.

יתעשת (1. 6). Это слово переводятъ: «Богъ будетъ благосклоненъ къ намъ», и говорятъ, что оно происходитъ отъ עשתונותיו (Псал. 146. 4), что значитъ «помыслы его», то-же, что מחשבותיו. Смыслъ тотъ, что «можетъ быть, Онъ обратитъ вниманіе на наше положеніе и распорядится о способѣ для нашего спасенія, чтобы мы не погибли»; въ этомъ случаѣ слово будетъ въ родствѣ съ халдейскимъ עשית въ Дан. 6. 4 [28]). При этомъ необходимо слѣдуетъ однако кое-что подразумѣвать, подобно тому какъ это нами выше передано; очевидно, что смыслъ фразы не былъ бы законченъ, если бы только было сказано: אולי יחשוב האלהים לנו [29]). Поэтому я говорю, что недурно производить наше слово отъ עשת (Пѣснь Пѣсн. 5. 14) и עשתו (Іер. 5. 28), обозначающихъ «быть чистымъ, отполированнымъ», и объяснять это такъ: «Онъ будетъ чистъ для насъ, т. е. проститъ намъ прежніе грѣхи и удалитъ ихъ отъ Себя». Уже извѣстно, что всѣ такія выраженія имѣютъ переносный смыслъ и суть метафоры, когда идетъ рѣчь о Всевышнемъ, согласно смыслу изреченія: «Писаніе говоритъ на языкѣ человѣческомъ» [30]).

---

28) Такъ объясняютъ и переводятъ Ибнъ Джанахъ (*Кит. аль-Усулъ* s. v.), Ибнъ Эзра (въ коммент.) и Давидъ Кимхи (въ коммент.).

29) Это, повидимому, направлено противъ Ибнъ Эзры, который приравниваетъ наше выраженіе къ словамъ אלהים יחשוב לי (срв. Псал. 40. 18).

30) Это изреченіе принадлежитъ рабби Измаилу бенъ Элишѣ, одному изъ древнѣйшихъ и важнѣйшихъ *таннаитовъ*, поборнику прямого, безъискусственнаго пониманія ветхозавѣтныхъ книгъ. Этими словами (см. напримѣръ Сифрѣ къ Числъ 15. 31, вавил. Талмудъ тракт. Кетуботъ л. 67*b* и часто), которыя были возведены имъ въ основной принципъ цѣлой системы библейской герменевтики, рабби Измаилъ хотѣлъ сказать, что при объясненіи отдѣльныхъ мѣстъ текста надо всегда принимать въ разсчетъ особенности языка и извѣстные реторическіе пріемы, свойственные обычной человѣческой рѣчи, и что не должно придавать поэтому особаго, глубокаго смысла разнымъ плеоназмамъ или же отдѣльнымъ частицамъ, не прибавляющимъ ничего существенно новаго къ смыслу фразы. Извѣстно, что существовало діаметрально противоположное воззрѣніе, имѣвшее своимъ представителемъ знаменитаго рабби Акибу бенъ Іосифа, который, говоря словами Талмуда (напр. въ тракт. Менахотъ л. 29*b*), «выводилъ кучи законоположеній изъ каждаго крючечка въ библейскомъ текстѣ». Позже изреченіе рабби Измаила стало употребляться въ болѣе тѣсномъ смыслѣ, спеціально примѣнительно къ неподходящимъ съ философской точки зрѣнія ветхозавѣтнымъ выраженіямъ о Богѣ и особенно въ оправданіе встрѣчающихся въ библейскихъ книгахъ антропоморфизмовъ. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно употребляется у всѣхъ еврейскихъ религіозныхъ философовъ, особенно у Маймонида (напр. въ *Далалатъ* ч. I 29*a*; срв. замѣчаніе Мунка къ мѣсту), и такъ-же точно его употребляетъ и нашъ авторъ (см. еще на стр. 140, 144). Объ изреченіи рабби Измаила и его употребленіи въ различныя эпохи см., напр., J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géogr. de la Palestine p. 392;

בשלמי (1. 7). Тебѣ уже извѣстно, что буква ש присоединяется къ словамъ въ значеніи אשר, поэтому בשלמי обозначаетъ то-же, что באשר למי (далѣе 1. 8). Совершенно такъ же בשלי (1. 12) есть сокращеніе вмѣсто באשר לי, т. е. «изъ-за меня, ради меня»[31]).

מה ארצך ואי מזה עם אתה (1. 8). מה выражаетъ здѣсь вопросъ не о томъ, что́ это за предметъ, а о томъ, чѣмъ отличается онъ отъ другихъ, т. е.: «какая страна твоя страна и изъ какого ты народа?» Они сдѣлали этотъ вопросъ, чтобы изъ отвѣта извлечь указаніе на причину исключительнаго наказанія Іоны. По правилу должно было бы стоять ומאי זה עם, хотя достаточно было сказать и ומאי עם; но библейскіе авторы имѣютъ обыкновеніе въ подобныхъ случаяхъ прибавлять זה, соединяя при этомъ послѣднее не съ אי, а съ מ; срв. אי מזה Быт. 16. 8 и II Сам. 1. 3 (Іов. 2. 2) т. е. מאי זה מקום[32]).

וישתק (1. 11). Прямое значеніе слова будетъ: «замолчитъ»; оно въ связи съ שתק въ талмуд. изреченіи (Мишна тракт. Аботъ 1. 17): «и я не нашелъ для человѣка другого блага, какъ молчаніе (שתיקה)». Это слово употребляется въ переносномъ значеніи въ смыслѣ: «успокоиться», какъ напр., въ нашемъ мѣстѣ и точно также въ Пс. 107. 30[33]).

ויחתרו (1. 13). Примѣнительно къ нашему мѣсту это слово переводятъ: «они употребляли все искусство» и объясняютъ такъ, что они усердствовали въ вычерпываніи. Другіе говорятъ, что здѣсь разумѣется само вычерпываніе и что мы имѣемъ здѣсь [не что иное, какъ] חתר Іезек. 8. 8, употребленное [лишь] въ переносномъ смыслѣ, такъ что движеніе черпательныхъ сосудовъ въ водѣ сравнивается съ рытьемъ въ послѣдней[34]).

מזעפו (1. 15). Здѣсь разумѣется «волненіе его»; послѣднее здѣсь сравнивается съ гнѣвомъ, который обозначается словомъ זעף[35]).

ויזבחו זבח (1. 16). Говорятъ, что смыслъ здѣсь тотъ, что они принесли жертвы по прибытіи на сушу; но это не подходитъ къ послѣдующимъ

W. Bacher, Abrah. Ibn Ezra's Einleitung zu sein Pentateuch-Commentar pp. 69—70; его-же, Die Agada der Tannaiten I pp. 245—247; его-же, Die Bibelexeg. der jüd. Religionsphilosophen d. Mittelalt. p. 72 Anm. 1 (cf. p. 141); его-же, Die Bibelexeg. Mos. Maim. pp. 19—21.

31) См. *Китабъ ал-Лума'* Ибнъ Джанаха (стр. 328 въ изд. Деранбура); и коммент. Давида Кимхи.

32) См. коммент. Давида Кимхи къ мѣсту.

33) Это объясненіе вмѣстѣ съ талмуд. цитатой заимствовано у Ибнъ Джанаха (см. *Кит. ал-Ус.* s. v.).

34) Такого объясненія держатся Ибнъ Джанахъ (въ *Кит. ал-Ус.* s. v.), Ибнъ Эзра и Давидъ Кимхи (въ своихъ комментаріяхъ); въ словарѣ своемъ послѣдній, однако, отдаетъ, повидимому, предпочтеніе *любому* изъ слѣдующихъ объясненій слова: 1) «они цѣпялись за землю якорями, чтобы дойти до суши»; 2) «они рылись въ своихъ мысляхъ, т. е. обдумывали и разбирали способы и средства, чтобы вывести корабль на сушу».

35) См. коммент. Ибнъ Эзры къ нашему мѣсту.

словамъ: *«и они дали обѣты»*[36]). Другіе говорятъ еще, что съ того момента, какъ они рѣшили это въ умѣ, оно считалось какъ бы совершеннымъ ими, такъ какъ они уже не могли не исполнить этого[37]). Но было бы еще недурно понимать слова текста такъ: корабельщики принесли въ жертву животныхъ, которыя были у нихъ подъ рукой, и такъ какъ вслѣдствіе небольшого числа таковыхъ этого было недостаточно имъ, то они дали обѣтъ пополнить недостатокъ, послѣ того какъ останутся невредимы.

וימן (2. 1). Это слово переводятъ: «устроилъ, приготовилъ»[38]); оно очень близко по значенію къ מנה Дан. 1. 10, которое обозначаетъ «поставить, дать» и происходитъ отъ מנה I Сам. 1. 5. Но недурно также понимать наше слово въ смыслѣ: «уполномочилъ, поставилъ», подобно ממונים (I Парал. 9. 29)[39]. То-же самое можно сказать и о дальнѣйшемъ употребленіи וימן (4. 6 и 4. 7).

הדגה (2. 2). Такъ какъ оба слова, דג и דגה, употребляются безразлично какъ о цѣломъ родѣ, такъ и о каждой отдѣльной особи, причемъ этимъ не имѣется въ виду сказать, что послѣдняя дѣйствительно женскаго или мужескаго пола, то подъ דגה здѣсь просто разумѣется то-же самое животное, которое было сперва названо דג, см. 2. 1[40]).

מצולה (2. 4) значитъ то-же, что במצולה или אל מצולה, если только не относить мѣстоименнаго префикса въ ותשליכני къ מצולה, не къ Богу, такъ что подлежащимъ тогда будетъ מצולה, т. е. послѣдняя бросила его *«въ нѣдра морей»*. Первое объясненіе лучше подходитъ къ смыслу, потому что מצולה и есть какъ разъ *«нѣдра морей»*. Подъ *«морями»* разумѣются заливы, которые выступаютъ изъ окружающаго океана; каждый изъ нихъ называется ים, срв. напр. ים סוף (Исх. 15. 4 и часто), ים יפו (II Парал. 2. 15) и т. п.

משבריך וגליך (2. 4). משברים это волны, сталкивающіяся другъ съ другомъ, которыя называются такъ вслѣдствіе того, что кажутся разбивающимися другъ о друга; то-же самое обозначаетъ это слово въ

---

36) Критикуемое здѣсь объясненіе принадлежитъ Ибнъ Эзрѣ (см. коммент. къ мѣсту).

37) Танхумъ имѣетъ, безъ сомнѣнія, въ виду переводъ этихъ словъ въ *тагумѣ*: ואמרו לדבחא דבח קדם יי «и они постановили принести жертву Богу». То-же самое говоритъ Давидъ Кимхи въ комментаріи.

38) Такъ переводятъ Ибнъ Эзра и Давидъ Кимхи.

39) Это объясненіе находится у Ибнъ Джанаха (см. *Кит. ал-Ус.* s. v.), который, въ свою очередь, можетъ быть, заимствовалъ его изъ *агадическаго* сочиненія *Пирке рабби Эліезеръ* (гдѣ находимъ въ X главѣ относительно нашего мѣста замѣчаніе: ר' טרפון אומר ממונה היה אותו הדג לבלוע את יונה משׁשׁת ימי בראשית שנאמר וימן ה' דג גדול לבלוע את יונה); эти слова приводятся Давидомъ Кимхи, хотя послѣдній держится другого взгляда.

40) Срв. коммент. Ибнъ Эзры и Давида Кимхи.

Псал. 93. 4[41]). גלים обозначаетъ просто волны; онѣ обозначаются такъ, потому что громоздятся другъ на друга и вздымаются вверхъ, какъ груды, обозначаемыя по-еврейски тѣмъ-же словомъ, см. Іис. Нав. 7. 26. То-же самое обозначаетъ наше слово въ Ис. 51. 15 и Іер. 31. 34.

נגרשתי (2. 5) форма *ниф'ал* отъ גרש, т. е. «я отстраненъ, изгнанъ». Говорятъ, что это слово замѣняетъ здѣсь נגרתי (Псал. 31. 23), значащее то-же, что ננזרתי (Плачъ Іер. 3. 54)[42].

אפפוני (2. 6) = «обступили меня, окружили меня», какъ въ Псал. 40. 13. Выраженіе עד נפש значитъ: «до мѣста дыханія». Другіе говорятъ, что эти слова значатъ: «такъ что дошло до разлуки съ душой», т. е. приблизилась смерть[43]). Но первое объясненіе по моему болѣе подходитъ. Говорятъ, что אפפוני происходитъ отъ слова אַף, т. е. «покрыли меня до оконечности носа»; но въ такомъ случаѣ не было бы необходимости говорить עד נפש, если послѣднее, какъ мы сказали, обозначаетъ: «до мѣста дыханія». Кромѣ того, уже было объяснено въ другомъ мѣстѣ, что слово אַף происходитъ отъ корня съ первой коренною *нуномъ*, а не отъ корня съ двумя одинаковыми коренными.

סוף (2. 6). Это слово понимаютъ въ значеніи арабскаго القلزم («Красное море»), какъ переводится ים סוף (Исх. 15. 4 и часто[44]); но это не имѣетъ смысла съ нашемъ мѣстѣ. Точно такъ-же не подходитъ здѣсь значеніе, которое это слово имѣетъ въ Исх. 2. 3, такъ что разумѣется здѣсь тростникъ[45]). Раббя Аврамъ[46]) Ибнъ Эзра думаетъ, что סוף обозначаетъ здѣсь часть моря или рѣки возлѣ суши и что оно происходитъ отъ סוף (Эккл. 12. 13), хотя и имѣетъ гласную «у», такъ что собственно обозначаетъ «конецъ воднаго пространства»[47]). Но это невѣроятно примѣнительно къ нашему мѣсту. Поэтому, мнѣ кажется, недурно было бы принять סוף здѣсь за названіе несущихся съ силою водяныхъ массъ, какъ и вѣтеръ, который дуетъ и несется съ большой силою, обозначается такимъ-же словомъ סופה, см. напр. Наум. 1. 3 и Ис. 5. 28, гдѣ рѣчь идетъ объ ураганахъ. Общій смыслъ мѣста отлично вяжется съ такимъ объясненіемъ,

---

41) См. *Кит. ал-Ус.* s. v.

42) Такого мнѣнія Ибнъ Эзра и Давидъ Кимхи.

43) См. малую *Масору* къ нашему мѣсту.

44) Такъ понимается наше слово уже въ *таргумѣ* (гдѣ оно переведено: ימא דסוף) и сочиненіи *Пирке раббы Эліезеръ* (тамъ-же: והראהו ים סוף שעברו בתוכו ישראל שנאמר סוף הבוש לראשי); это объясненіе приводится Ибнъ Эзрой отъ имени караимскаго экзегета Іефета.

45) Такого мнѣнія держатся Ибнъ Джанахъ и Давидъ Кимхи.

46) Танхумъ употребляетъ вездѣ это короткое имя (אברם), говоря объ Ибнъ Эзрѣ, вмѣсто болѣе полнаго Авраамъ (אברהם).

47) Это объясненіе не находится въ комментаріи Ибнъ Эзры къ Іонѣ.

такъ какъ сказано תהום יסובבני, а это самое и обозначаютъ слова חבוש לראשי, гдѣ חבוש значитъ «оберпутый» и стоитъ въ связи съ חבשת (Исх. 29. 9) и חובשו (Исх. 1. 6), а ל въ לראשי имѣетъ значеніе על, и все есть фигуральное выраженіе для понятія «окружать». Такимъ образомъ слова סוף חבוש לראשי по смыслу совершенно тожественны съ תהום יסובבני. Это тавтологія и вмѣстѣ съ тѣмъ изящный способъ выраженія.

קצבי הרים (2. 7) «оконечности, предѣлы ихъ», т. е. то мѣсто, гдѣ онѣ кончаются. Слово קצבי происходитъ отъ קצב (I Цар. 7. 37) и ויקצב (II Цар. 6. 6)[48]. Нѣтъ необходимости думать, что буква ב стоитъ здѣсь вмѣсто ו и считать это выраженіе за равнозначащее съ קצוי הרים, т. е. «концы ихъ», какъ говорятъ нѣкоторые.

הארץ בריחיה בעדי (2. 7). Необходимо подразумѣвать סגרה בברחיה и т. п., т. е. «заперла свои ворота и пути предо мною»[49]. Смыслъ тотъ, что для него стало невозможно какимъ бы то ни было способомъ добраться до нея.

ותעל משחת חיי (2. 7). חיי здѣсь метонимія о душѣ, въ которой заключается источникъ жизни[50]. Эти слова представляютъ мольбу и просьбу, которая выражена въ прошедшемъ времени; вѣдь тебѣ извѣстно, что у пророковъ просьба часто выражается какъ прошедшимъ, такъ и будущимъ временемъ. Такой-же смыслъ имѣютъ слова ותבוא אליך תפלתי и т. д., какъ если бы въ текстѣ стояло: העל משחת חיי, תבוא לפניך תפלתי[51]. Совершенно такъ-же сказано: נחית בחסדך עם זו גאלת נהלת בעזך и т. д. (Исх. 15. 13).

בהתעטף (2. 8). Это слово обозначаетъ: «скорбѣть, горевать», срв. בהתעטפם (Плачъ Іер. 2. 12).

משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו (2. 9). משמרים есть дѣйствительное причастіе отъ тяжелой удвоенной основы и имѣетъ значеніе легкой основы. Что касается חסדם, то по однимъ оно обозначаетъ «милость» согласно общеизвѣстному значенію слова, а по другимъ это значитъ «позоръ ихъ» и происходитъ отъ חֶסֶד (Лев. 20. 17) и יחסדך (Притч. 25. 10)[52]. Согласно первому объясненію смыслъ нашей фразы тотъ, что

---

48) Такъ объясняютъ это слово Ибнъ Джанахъ (въ *Кит. ал-Ус.* s. v.), Ибнъ Эзра и Давидъ Кимхи.

49) Такъ объясняетъ Ибнъ Эзра.

50) См. коммент. Ибнъ Эзры.

51) То-же самое говоритъ Ибнъ Эзра въ комментаріи къ Іон. 2. 2.

52) Оба объясненія приводятся уже Ибнъ Эзрой. Второе изъ нихъ высказано въ *Пирке рабби Элиезеръ* (тамъ же: מיד עמדו והשליכו איש את אלהיו בים שנאמר משמרים הבלי שוא חסדם יעזבו; мѣсто приводится у Давида Кимхи). Еще иначе объясняетъ Давидъ Кимхи, т. е. что они оставятъ послѣ спасенія «свое благо», которое заключается въ страхѣ Божіемъ, и не исполнятъ обѣтовъ, данныхъ Богу въ несчастіи.

почитающіе вздоръ и нелѣпости, въ чемъ они видятъ для себя милость и добро и что въ дѣйствительности не приноситъ никакой пользы, оставятъ это и вернутся къ повиновенію Тебѣ и любви къ Тебѣ и будутъ стараться познать Тебя, когда увидятъ Твою помощь мнѣ и Твой промыслъ въ отношеніи меня. По второму же объясненію смыслъ будетъ тотъ, что они оставятъ то, что составляетъ въ дѣйствительности позоръ для нихъ, т. е. свое попеченіе не о Тебѣ, а о безсмысленныхъ мірскихъ дѣлахъ. Второй способъ объясненія חסדם, мнѣ кажется, болѣе подходитъ. Говорятъ, что подъ этими словами, какого способа толкованія ни держаться, разумѣются люди, преданные идолопоклонству и не почитающіе Всевышняго, и въ частности корабельщики, о которыхъ сказано было сперва: *«и взывали каждый къ своему богу»* (1. 5), и послѣ того: *«и устрашились эти люди Господа великимъ страхомъ»* (1. 16)[53]. Это мнѣніе, котораго слѣдуетъ держаться.

תודה (2. 10) значитъ «благодареніе» и стоитъ въ связи съ אודה (Быт. 29. 35) и לתודה (Псал. 100. 1).

ישועתה ליוי (2. 10) значитъ то-же, что על הישיעתה ליוי, какъ если бы въ текстѣ стояло: ואשר נדרתי על הישועה אשלם ליוי. Тебѣ извѣстно обыкновеніе библейской рѣчи присоединять букву ה послѣ ה женскаго рода и превращать при этомъ послѣднее въ ת, чему имѣется много примѣровъ[54].

ויאמר (2. 11) обозначаетъ «движеніе, заботливость». Прекрасно выразились здѣсь наши предки: «онъ подалъ ему знакъ»[55]. Мы объяснили уже этотъ и подобные ему примѣры въ общей части нашего труда.

וקרא אליה את הקריאה (3. 2). אליה употреблено въ смыслѣ עליה, какъ стояло въ первый разъ (1. 2), а הקריאה обозначаетъ «воззваніе», т. е. то предостереженіе, которое провозглашалось. Въ текстѣ не разъяснено, что Всевышній сообщилъ Іонѣ содержаніе этого предостереженія, но отсюда ясно видно, что Онъ открылъ его ему. Оно здѣсь пропущено, потому что будетъ видно изъ дальнѣйшихъ словъ: *«еще сорокъ дней и Ниневія будетъ разрушена»* (3. 4). Мы уже разъяснили въ первой части труда, что это и подобныя ему предсказанія пророковъ о томъ, что можетъ не случиться, ставятся въ зависимость отъ упорства въ дашомъ поведеніи[56], но что это не бываетъ поясняемо по той причинѣ, что зависимость отъ этого условія вполнѣ очевидна, и вмѣстѣ съ тѣмъ съ той цѣлью,

---

53) Такъ объясняютъ Ибнъ Эзра и Давидъ Кимхи.

54) См. *Китабъ ал-Лума'* Ибнъ Джанаха (стр. 80 и 266).

55) Танхумъ изъ Іерусалима, безъ сомнѣнія, въ виду мѣсто въ *Пирке рабби Элиезеръ*, гдѣ находимъ (тамъ-же въ X главѣ) слѣдующее: מיד רמז הקב"ה והשליך את יונה שנאמר ויאמר (ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה). См. также *Далалатъ* Маймонида ч. II 102*a* и комментаріи Ибнъ Эзры и Давида Кимхи къ нашему мѣсту.

56) То-же самое замѣчаетъ Давидъ Кимхи къ Іон. 3. 10.

чтобы простымъ возвѣщеніемъ произвести болѣе сильное впечатлѣніе на сердце. Поэтому едва они услышали слова пророка, какъ поспѣшили устранить причину, и вслѣдствіе этого условіе потеряло силу и наказаніе было отмѣнено. Если бы возвѣщенное было рѣшено безповоротно и не было поставлено ни отъ чего въ зависимость, то отмѣна наказанія не могла бы быть допущена. Здѣсь, однако, остается слѣдующее затрудненіе: вѣдь отмѣна возвѣщеннаго при исчезновеніи вызвавшей его причины не связана съ какимъ либо ущербомъ для самого пророка; если это было каждому извѣстно, а отъ Іоны оно не осталось скрыто, то какимъ же образомъ, во-первыхъ, онъ могъ видѣть въ этомъ поводъ, чтобы уклониться отъ доставленія посланія, а, во-вторыхъ, какъ могло то обстоятельство, что это такъ случилось, быть непріятно для него, какъ видно изъ слѣдующихъ словъ его: «*не это ли говорилъ я, когда былъ въ странѣ моей?*» (4. 2). Отвѣтъ на это будетъ тотъ-же, что и относительно значенія самаго бѣгства пророка отъ лица Божія, и мы раньше дали уже указанія на этотъ счетъ. Что же касается взгляда нѣкоторыхъ, которые, держась буквальнаго значенія текста, говорятъ, что онъ противился единственно изъ-за того, что зналъ, что такъ случится, и что изъ того, что это такъ случится, будетъ справедливо вытекать необходимость наказанія вмѣсто нихъ Израиля и все остальное относительно послѣднихъ[57]), какъ было сказано выше, то вѣдь Всевышній сообщилъ ему, что этого не требуютъ ни правосудіе Его, ни милосердіе, такъ какъ Онъ не создалъ ни одного созданія безъ цѣли[58]), и что Онъ хочетъ блага всѣмъ[59]); поэтому, кто приготовился къ полученію послѣдняго, не можетъ быть лишенъ его, а кто поставилъ преграду между нимъ и собою, подвергается гибели. Касательно этого Богъ далъ ему сравненіе съ клещевиной и въ этомъ заключается тайный смыслъ

---

57) Танхумъ имѣетъ здѣсь, повидимому, опять въ виду Давида Кимхи, который въ началѣ своего комментарія какъ разъ высказываетъ эту мысль; онъ говоритъ: והיה ממאן ללכת בזה השליחות כי אמר יונה הגוים קרובים לתשובה הם ואם אלך אליהם בשליחות האל יתברך ישובו מדרכיהם הרעים ויחייבו ישראל בזה שאני והנביאים אחרים הולכים אליהם תמיד בשליחות האל יתברך ואינם שבים מדרכם הרעה לפיכך היה ממאן ללכת בשליחות זה וכן פירשו רז"ל כי בעבור זה היה נמנע כי אמר אין השכינה שורה בחוצה לארץ ובעבור שהגוים קרובי תשובה ושלא לחייב את ישראל.

58) О томъ, что Богъ ничего не творитъ безъ цѣли (عبثا), см. напр. у Іегуды га-Леви въ *Козари* V 10, 12, 20 (на стр. 304, 312 и 348 въ изд. Гиршф.) и у Маймонида въ *Далālатъ* (ч. II 31*a* и ч. III 23*a*, 55*a*) и въ Этикѣ на стр. 32 въ изд. Вольфа. Срв. у Чистыхъ Братьевъ: الطبيعة لم تفعل شيأ باطلا (Ichw. p. 544, Welts. p. 140).

59) Нашъ авторъ повторяетъ здѣсь, повидимому, слова Іегуды га-Леви въ *Козари* II 26 (см. на стр. 94 въ изд. Гиршф.).

словъ: «*ты сожалѣешь о клещевинѣ* и т. д.», «*а мнѣ не пожалѣть*» и т. д. Указавъ на это, мы вернемся къ объясненію съ помощью Всесильнаго и Всеславнаго остальныхъ трудныхъ словъ нашей книги.

עיר גדולה לאלהים (3. 4) «городъ огромный, большой»; онъ былъ столицей ассирійскаго царя. Дальнѣйшія слова: «*на три дня ходьбы*» показываютъ, что גדולה значитъ здѣсь «большой». Слово לאלהים употреблено въ томъ смыслѣ, что Богъ владыка всего міра, соотвѣтственно тому, какъ сказано: «*ибо Моя* (לי) *вся земля*» (Исх. 19. 5); Ниневія въ частности называется собственностью Божіей для возвеличенія ея[60]). Невѣрно объясняютъ нѣкоторые, что она была дорога для Бога[61]), потому-что Всевышній не нуждается въ существованіи остальныхъ существъ, какъ сказано: «*всѣ народы какъ ничто предъ Нимъ, за ничтожество и пустоту считаются у Него*» (Ис. 40. 17). Нѣкоторые понимаютъ слова היתה עיר גדולה въ томъ смыслѣ, что этотъ городъ прежде оказывалъ повиновеніе Богу и что позже, во времена Іоны, онъ выказалъ непослушаніе, вслѣдствіе чего Богъ и послалъ туда пророка[62]). Но это невѣроятно, потому что всѣ другіе народы были въ то время язычниками, слѣдовательно, какъ же можно говорить, что они повиновались Богу? Развѣ, впрочемъ, понимать подъ этимъ, что они шли похвальными путями въ своихъ правахъ и поступкахъ т. е. искореняли насиліе и несправедливости и не дозволяли себѣ обижать одинъ другого, такъ что это было примѣнительно къ нимъ своего рода спасительнымъ послушаніемъ[63]). Это было то, къ чему, какъ сказано въ текстѣ, они снова обратились послѣ покаянія: «*и чтобы каждый возвратился отъ злого пути своего и отъ насилія рукъ своихъ*» (3. 8).

נהפכת (3. 4). Говорятъ, что это слово обозначаетъ то же, что מהפכת (Втор. 29. 22; Іер. 49. 18)[64]). Но не слѣдуетъ здѣсь придираться къ выраженію, потому что, безъ сомнѣнія, разумѣется ихъ гибель вообще въ видѣ наказанія. Нѣкоторые говорятъ еще, что по внутреннему смыслу подъ נהפכת разумѣется переходъ изъ состоянія неповиновенія, въ кото-

---

60) Нашъ авторъ слѣдуетъ, повидимому, здѣсь Давиду Кимхи, который замѣчаетъ: כל דבר שרוצה להגדילו סומך אותו לאל דרך הגדלה כמו בהררי אל ארזי אל שלהבת יה מאפל יה. Срв. подобное же объясненіе библейскихъ выраженій: «Богъ Авраама, Исаака и Іакова», «Богъ Израилевъ» и т. п. у Саадьи и Іегуды га-Леви, см. Kaufmann, Gesch. d. Attrib. pp. 65 и 179.

61) Приводимое здѣсь Танхумомъ объясненіе критикуется и Ибнъ Эзрой (см. въ началѣ его комментарія).

62) Это объясненіе принадлежитъ Ибнъ Эзрѣ (см. тамъ же), который, исходя изъ того факта, что текстъ не говоритъ ни слова далѣе о разрушеніи жертвенниковъ Ваала или истребленіи идоловъ, утверждаетъ, что ниневитяне не были язычниками.

63) Такого мнѣнія, повидимому, и держится Ибнъ Эзра.

64) См. комментарій Давида Кимхи въ данномъ мѣстѣ.

ромъ они были, ко спасенію[65]). Держащихся такого взгляда вынудило къ этому то обстоятельство, что въ данномъ случаѣ пророкъ предсказываетъ нѣчто отъ имени Божія и это не сбывается на самомъ дѣлѣ. Эти люди поэтому утверждаютъ, что пророкъ обратился къ народу въ проповѣди съ двусмысленнымъ выраженіемъ[66]), которое тотъ понялъ въ его буквальномъ смыслѣ и вслѣдствіе этого покаялся, тогда какъ имѣлъ силу лишь тайный смыслъ слова. Но если бы это было такъ, то слова «*сорокъ дней*» не имѣли бы никакого смысла, потому-что раскаяніе ихъ не заставило себя долго ждать; напротивъ, они поспѣшили выказать его и только ради этого ихъ не постигло наказаніе. Вѣрно то объясненіе, которое мы дали выше, т. е. что все то, чѣмъ грозитъ пророкъ отъ имени Божія для доставленія спасенія, поставляется въ зависимость отъ продолжительнаго неповиновенія[67]). Это очевидно и извѣстно каждому.

«*И дошло это слово до царя Ниневіи*» и т. д. (3. 6). Этотъ стихъ служитъ поясненіемъ къ предшествующему, такъ какъ не подходитъ, чтобы народъ сперва сдѣлалъ то, что ему надлежало сдѣлать, а послѣ этого справился о мнѣніи царя и тотъ выразилъ бы свое согласіе на это. Нѣтъ, здѣсь смыслъ тотъ, что сначала было въ текстѣ вообще сообщено, что́ сталось съ жителями города, какъ они увѣровали, т. е. признали истинность возвѣщеннаго имъ, и какъ поспѣшили выказать раскаяніе; послѣ этого библейскій авторъ снова возвращается къ разсказу и объясняетъ, какъ это произошло, говоря, что, послѣ того какъ вѣсть объ этомъ дошла до царя, то онъ поступилъ такъ-то и такъ-то[68]).

אַדַּרְתּוֹ (3. 6) «облаченіе свое»; точно такъ же стоитъ это слово въ I Цар. 19. 19 и Быт. 25. 25. ויעבר значитъ: «онъ удалилъ, снялъ его»; подобное значеніе имѣетъ והעברת Исх. 13. 12, обозначающее «удаленіе, устраненіе чего-либо».

וַיְכַס (3. 6) самостоятельный[69]), непереходный глаголъ, обозначающій то же, что ויתכס, см. напр. Іон. 3. 8. Общій смыслъ требуетъ под-

65) Это объясненіе принадлежитъ Раши; оно приводится и критикуется и Ибнъ Эзрой.

66) О двусмысленныхъ выраженіяхъ въ пророческихъ рѣчахъ см. у Маймонида въ *Далалатъ* ч. II гл. 29 (въ концѣ).

67) См. выше замѣчаніе Танхума къ Іон. 3. 2.

68) Такъ понимаетъ это уже Ибнъ Эзра, который говоритъ къ слову ויגע זה לפני לבוש השקים. Иначе смотритъ на дѣло Давидъ Кимхи, по мнѣнію котораго люди Ниневіи до какого бы то ни было приказанія царя сами выказали раскаяніе, наложили на себя постъ и одѣли вретища.

69) Мы переводимъ такъ употребленный здѣсь (рядомъ съ обыкновеннымъ арабскимъ обозначеніемъ غير متعدّ) своеобразный терминъ ذاتيّ. Послѣдній встрѣчается въ такомъ значеніи нерѣдко у еврейско-арабскихъ авторовъ, какъ мы имѣли уже случай отмѣтить въ нашемъ трудѣ о *Книгѣ Сравненія* Ибнъ Баруна (см. на стр. 29); въ нашемъ комментаріи онъ употребленъ еще разъ въ замѣчаніи къ Іон. 4. 2.

разумѣвать [въ обоихъ мѣстахъ] בשק и בשקים, срв. напр. Быт. 38. 14. Говорятъ, что въ качествѣ тяжелой формы слово ויכם имѣетъ переходное значеніе, хотя это вовсе не обязательно, и что слѣдуетъ подразумѣвать ויכסה בשרו и т. п.[70]).

ויזעק (3. 7) «онъ провозгласилъ это, сдѣлалъ общеизвѣстнымъ», срв. ויזעק אותי (Зах. 6. 8), т. е. «онъ возгласилъ мнѣ такъ».

מטעם (3. 7) обозначаетъ «рѣшеніе, повелѣніе», какъ напр. въ I Сам. 25. 33[71]). Подъ נדולין разумѣются сановники, какъ-то: князья, сановники, совѣтники и т. п.

«*Пусть ничего не ѣдятъ и не ходятъ на пастбище*» (3. 7). Первое относится къ слову «люди», а второе къ слову «скотъ». Слова текста והבהמה הבקר והצאן допускаютъ такое пониманіе, что два послѣднихъ названія упоминаются для разъясненія родового слова «скотъ», а называются именно волы и овцы по той причинѣ, что они имѣются у большинства людей. Но слова текста могутъ быть еще такъ поняты, что подъ בהמה разумѣются еще иныя, кромѣ упомянутыхъ только животныхъ. Хотя животныя и не обладаютъ пониманіемъ[72]), они все же пріобщены здѣсь къ людямъ ради того, чтобы произвести этимъ болѣе сильное впечатлѣніе на сердца людей и чтобы тѣ болѣе смягчились вслѣдствіе этого.

«*Кто знаетъ, не раскается-ли*» и т. д. (3. 9). ישוב стоитъ въ смыслѣ שישוב или אם ישוב и т. п. Это сомнѣніе въ словахъ «*кто знаетъ?*» состоитъ не въ томъ, что они сомнѣваются, состоится-ли отмѣна наказанія при ихъ чистосердечномъ раскаяніи или нѣтъ. Они сомнѣваются лишь въ томъ, достигли-ли они въ своемъ раскаяніи той степени искренности, которою они могутъ заслужить спасеніе или же еще не дошли до этого. Поэтому имъ было приказано усердствовать въ этомъ отношеніи: «можетъ быть, мы и

---

70) Это послѣднее объясненіе принадлежитъ Ибнъ Эзрѣ.

71) Срв. объясненіе Ибнъ Эзры, который тоже ссылается на мѣсто I Сам. 25. 33.

72) Мы такъ передаемъ употребленное въ текстѣ арабское слово تصوّر, которое обозначаетъ собственно حصول صورة الشيء فى العقل «создавать образъ вещи въ умѣ» (см. Munk, Le Guide des égarés t. II p. 53 note 2) и стоитъ здѣсь, очевидно, вмѣсто تصوّر بالعقل (или אלתצור אלעקלי, напр. у Маймонида въ *Далāлат* ч. III 124*b*), какъ передается въ арабскихъ переводахъ Аристотеля греч. νοεῖν, νόησις и т. п. (см. у Мунка тамъ же); ср. у Маймонида въ *Далāлат* ч. II 13 *a*: לא יכון תצור אלא בעקל; ч. I 99 b: הל להא עקל תתצור בה и т. п. Объ отсутствіи у животныхъ разума см., напр., у Маймонида въ *Далāлат* ч. I 102 *b* и объ отличіи свойственнаго животнымъ воображенія (خيال, φαντασία Аристотеля) отъ человѣческаго разума тамъ же ч. I 114 *b*—115 *b*; срв. еще мнѣніе объ этомъ Ибнъ Эзры (у Фридлендера, Essays on the Writings of Abrah. Ibn Ezra p. 28 note). Мы замѣтимъ, однако, при этомъ случаѣ, что уже знаменитый арабскій философъ Ибнъ Сина (въ началѣ XI вѣка) признавалъ въ животныхъ нѣкоторую способность мыслить, соотвѣтствующую человѣческому разуму, см. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe p. 363 note 2.

достигнемъ этого, такъ какъ вѣдь это не есть нѣчто такое, что не можетъ осуществиться». Слова: «*раскается Богъ*», а также: «*и раскаялся Богъ*» (3. 10) имѣютъ, какъ это всѣмъ извѣстно, метафорическое значеніе примѣнительно къ Всевышнему согласно принципу: «Писаніе говоритъ на языкѣ человѣческомъ»[73]). Въ дѣйствительности же, вѣдь, «*не человѣкъ Онъ, чтобы раскаяться Ему*» (I Сам. 15. 29).

וירע (4. 1), т. е. וירע זה הדבר. Мы объяснили уже выше это слово[74]).

עד היותי (4. 2) = «въ то время какъ я еще былъ», какъ если-бы въ текстѣ стояло בעודי. Слова עוד и עד употребляются, какъ синонимы, въ одномъ и томъ же значеніи, см. напр. въ началѣ книги Іова, гдѣ עוד и עד стоятъ въ одномъ и томъ же смыслѣ (1. 16, 17 и 1. 18)[75]).

קדמתי (4. 2) значитъ «стать впередъ, сдѣлать раньше другого» отъ קדמו (Псал. 68. 26). Оно можетъ здѣсь имѣть непереходное значеніе подобно קדמו и въ такомъ случаѣ будетъ обозначать: «я предупредилъ своимъ бѣгствомъ». Но это слово можетъ имѣть также переходный смыслъ и управлять словомъ לברוח, т. е.: «я предпослалъ свое бѣгство». Частица ל въ לברוח присоединена здѣсь къ прямому объекту подобно въ לאבנר (II Сам. 3. 30), какъ тебѣ извѣстно.

ונחם (4. 2) есть причастіе, потому что имѣетъ *кāмецъ* [подъ ח][76]), но ונִחַם выше (3. 9) имѣло *патахъ*, какъ форма прошедшаго времени, которая, однако, вслѣдствіе присоединенія [союза] וְ превратилась въ будущее время. Объ формы по правилу должны бы были имѣть удвоеніе [въ ח] вслѣдствіе уподобленія первой коренной, такъ какъ находящееся въ словѣ *нӯнъ* принадлежитъ основѣ *ниф'алъ*, но буква *хēтъ* не допускаетъ удвоенія.

החימב חרה לך (4. 4). Нѣкоторые воображаютъ, что эти слова обозначаютъ: «развѣ то обстоятельство, что дѣлается доброе дѣло, разсердило тебя и тяжело тебѣ?»[77]) Но это не такъ по той причинѣ, что мы имѣемъ здѣсь подобное же выраженіе, какъ далѣе: החימב חרה לך על הקיקיון (4. 9); однако, то, что было сдѣлано съ клещевиной, вовсе не было добрымъ дѣломъ по отношенію къ послѣдней. Выраженіе текста обозначаетъ только:

---

73) Это талмудическое изреченіе (о которомъ см. выше на стр. 130 прим. 30), примѣняетъ въ данномъ мѣстѣ и Ибнъ Эзра.

74) Т. е. въ комментаріяхъ къ предшествовавшимъ библейскимъ книгамъ.

75) См. замѣчаніе къ нашему мѣсту Давида Кимхи, который также ссылается на это мѣсто книги Іова.

76) То же замѣчаніе относительно вокализаціи слова дѣлаютъ Ибнъ Эзра и Давидъ Кимхи.

77) Ибнъ Эзра также порицаетъ приведенное здѣсь объясненіе, которое онъ приписываетъ извѣстному караимскому экзегету X вѣка Іефету.

«ты сильно (נֵּדָא) разсердился?» или: «ты очень (נעמא) разсердился?», т. е. «ужели ты совсѣмъ разсердился?»[78])

«И вышелъ Іона изъ города, и расположился на восточной сторонѣ города, и сдѣлалъ онъ себѣ тамъ кущу, и сѣлъ подъ нею въ тѣни, чтобы видѣть, что будетъ съ городомъ» (4. 5) Это все случилось, безъ сомнѣнія, раньше, чѣмъ пророкъ узналъ, что раскаяніе ниневитянъ было принято и наказаніе снято съ нихъ, и раньше также, чѣмъ онъ предался горю вслѣдствіе этого[79]). Стихъ этотъ въ дѣйствительности долженъ былъ предшествовать словамъ: *«и Іона сильно огорчился этимъ»* (4. 1). Но такъ какъ неудобно было отдѣлить разсказъ о томъ, чѣмъ кончилась исторія ниневитянъ, отъ огорченія Іоны вслѣдствіе этого, то библейскій авторъ сперва закончилъ первую исторію, а послѣ этого вернулся къ изложенію того, что произошло съ самимъ пророкомъ послѣ его воззванія, т. е. что онъ *«вышелъ изъ города»* и т. д. И когда онъ узналъ, что наказаніе снято съ ниневитянъ, — посредствомъ-ли откровенія онъ узналъ[80]), что болѣе подходитъ, или же чрезъ истеченіе 40 дней, — то это было тяжело ему по упомянутой нами выше причинѣ, и при этомъ-то случаѣ и сказалъ ему Всевышній: *«ужели ты совсѣмъ разсердился?»* и далъ ему образъ въ клещевинѣ, что и выражено словами:

וימן יוי אלהים קיקיון (4. 6). Выраженіе וימן было объяснено уже нами выше. Слово קיקיון переводятъ «клещевина» и сближаютъ съ выраженіемъ Мишны שמן קיק (тр. Шаббатъ II 1)[81]. Другіе говорятъ еще, что это то, что называютъ по-арабски يَقْطِين, т. е. «тыква»[82]). Это случилось утромъ въ тотъ же день, когда Іона предался своей скорби, или на другое утро. Растеніе жило весь этотъ день, а высыханіе его началось при появленіи зари на слѣдующій день, потому-что сказано: *«при появленіи зари на дру-*

---

78) Въ передачѣ еврейскаго חיטב посредствомъ арабскихъ словъ جيّد и نعمًا нашъ авторъ слѣдуетъ Саадьѣ, который пользуется исключительно этими двумя словами въ своемъ переводѣ Библіи (первымъ, напр., во Втор. 17. 4 и 19. 18, а вторымъ во Втор. 9. 21; 13. 15 и 27. 8).

79) Такъ понимаетъ текстъ въ нашемъ мѣстѣ и Ибнъ Эзра.

80) Танхумъ имѣетъ, повидимому, здѣсь опять въ виду Давида Кимхи, который видитъ въ этомъ дѣло откровенія Божія, такъ какъ дѣло происходило до истеченія сорокадневнаго срока.

81) Это объясненіе даетъ Ибнъ Джанахъ, основываясь на толкованіи Самуила Ибнъ Хофни къ приведеннымъ словамъ Мишны; послѣднее приводитъ Давидъ Кимхи, который самъ склоняется въ пользу такого пониманія.

82) Это послѣднее объясненіе приводится Ибнъ Эзрой отъ имени «испанскихъ мудрецовъ» (וחכמי ספרד אומרים דלעת או קרה); послѣдній къ этому довольно ѣдко замѣчаетъ, что нѣтъ собственно нужды знать, что это за растеніе (ואין צורך לדעת מהו).

гой день» (4. 7). Оно существовало такимъ образомъ всего день и ночь или немного меньше этого; поэтому и говорится въ текстѣ: שבן לילה היה ובן לילה אבד, т. е. что оно пережило только одну ночь. Это не было явленіе, вызванное требованіемъ природы, но дѣло Божіе, такое же, какъ пребываніе Іоны во чревѣ рыбы въ теченіе трехъ дней и трехъ почей и прочее въ нашей исторіи.

חרישית (4. 8). Это слово переводятъ «тихій» и производятъ отъ תחרישון Исх. 14. 14, что обозначаетъ «успокоиться, перестать» и представляетъ переносное употребленіе первоначальнаго значенія «молчать»; точно такъ же переводитъ это слово *таргумъ:* שתיקתא [собств. «молчаливый»]. Толкующіе такъ это слово исходятъ въ данномъ случаѣ изъ того соображенія, что, когда воздухъ тихъ и не дуютъ никакіе вѣтры, жара бываетъ особенно мучительна, такъ что это именно и было причиною того, что передается далѣе словами: *«и солнце поразило голову Іоны и онъ изнемогъ»* и т. д. (4. 8), если вникнуть съ этой точки въ дѣло. Но это невѣрно по той причинѣ, что тихій воздухъ не принадлежитъ какой-либо одной лишь сторонѣ, между тѣмъ какъ здѣсь имѣемъ вѣтеръ, дующій съ востока, потому-что сказано: *«вѣтеръ восточный»* (4. 8). Рабби Аврамъ Ибнъ Эзра передаетъ отъ имени *учителя,* Абуль Валида Ибнъ Джанаха, что тотъ производилъ חרישית отъ תחרשנה Мих. 7. 16 и понималъ подъ этимъ «бушующій, вѣтеръ, производящій шумъ, который оглушаетъ слухъ»[83]). При такомъ пониманіи содѣйствіе «вѣтра восточнаго, оглушительнаго» и работа его состояли въ томъ, что онъ сломалъ сухую клещевину и разнесъ ее во всѣ стороны, такъ что тѣнь отъ нея исчезла вовсе. Однако, мы нашли у Абуль Валида въ *Китабъ ал-Усулъ* лишь такое его мнѣніе, что слово חרישית можетъ быть поставлено въ связь съ тою частью года, когда происходитъ חריש [пахотьба], или съ холоднымъ и сухимъ, т. е. зимнимъ временемъ года; такимъ образомъ חרישית обозначаетъ «холодный, сухой вѣтеръ», и поэтому онъ былъ весьма мученъ для Іоны. Но такое значеніе не вяжется со словами: *«и солнце поразило голову Іоны»* и т. д., потому что библейскій текстъ указываетъ лишь на страданіе его отъ сильной жары, между тѣмъ какъ холодный воздухъ даже полезенъ въ этомъ случаѣ, но никакъ не усиливаетъ страданія отъ нея. Переданное рабби Аврамомъ Ибнъ Эзрой даетъ лучшій смыслъ и болѣе подходитъ къ нашему мѣсту. Онъ, можетъ быть, передалъ это отъ имени кого-либо другого, не отъ Абуль Валида, а переписчики переиначили его слова, потому что мы не нашли такого объясненія ни въ одной изъ дошедшихъ до насъ

83) См. комментарій Ибнъ Эзры къ нашему мѣсту.

книгъ Абуль Валида, которыя тотъ упоминаетъ и къ которымъ отсылаетъ въ *Китабъ ал-Танкихъ*[84]). Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, къ выраженію רוח קדים חרישית подходитъ, соотвѣтственно контексту, только переводъ: «вѣтеръ восточный, лютый»[85]).

ויתעלף (4. 8) обозначаетъ «мучиться, скорбѣть»[86]); отсюда תתעלפנה Ам. 8. 13, которое, однако, переводятъ также: «онѣ потеряются». Еще иные думаютъ, что ויתעלף и תתעלפנה и все, что сюда принадлежитъ, обозначаетъ «смутиться, остолбенѣть, не быть въ состояніи двинуться, подобно человѣку потерявшему сознаніе», и что оно происходитъ отъ נתעלף въ изреченіи нашихъ предковъ (тр. Недаримъ вав. Талмуда л. 87*a*): «у кого есть больной въ домѣ и потеряетъ сознаніе [ונתעלף], такъ что можно думать, что онъ умеръ»; здѣсь разумѣется потеря человѣкомъ сознанія въ такой степени, что у него отнялся языкъ и прекратилось движеніе[87]). Но такой переводъ, по моему, не подходитъ къ общему смыслу мѣстъ ни для ויתעלף, ни для תתעלפנה. По моему, эти слова обозначаютъ только «мучиться, скорбѣть» и представляютъ переносное употребленіе слова ותתעלף Быт. 38, 14, обозначающаго «завернуться». Это объясняется тѣмъ, что мучающійся отъ боли обыкновенно вертится направо и налѣво по землѣ, какъ бы завертываясь въ нее; поэтому и слово, выражающее «завернуться», употребляется въ переносномъ значеніи въ смыслѣ «мучиться». Подобной же системы держится языкъ, употребляя въ этомъ же значеніи глаголъ עטף, который собственно обозначаетъ «завернуться», см. напр. Пс. 65. 14 и употребляется въ переносномъ смыслѣ въ значеніи «мучиться», напр. въ Пс. 102. 1, Плачъ Іер. 2. 19 и 2. 12; сюда принадлежитъ и בהתעטף въ нашей книгѣ (2. 8). Такимъ образомъ ויתעלף, какъ въ (коренномъ) значеніи, такъ и въ переносномъ употребленіи безусловно соотвѣтствуетъ בהתעטף, и этого взгляда слѣдуетъ, по моему, держаться при объясненіи нашего слова и всего, что сюда принадлежитъ. Это вполнѣ своеобразное объясненіе и такое, котораго мы не нашли ни у кого изъ толкователей раньше насъ[88]).

---

84) Это замѣчаніе Танхума совершенно вѣрно. У Ибнъ Джанаха дѣйствительно находится только приводимое здѣсь нашимъ авторомъ объясненіе.

85) Такого же взгляда держится и Давидъ Кимхи, не называя своего источника (ופי' חרישית חזקה שנעשו בני אדם כחרשים בנשיבתה).

86) Это мнѣніе Ибнъ Эзры (который сюда также относитъ ותתעלף въ Быт. 38. 14) и Давида Кимхи.

87) Послѣднее объясненіе слова и ссылка на приведенное здѣсь талмудическое мѣсто принадлежатъ Ибнъ Джанаху.

88) Все это мѣсто изъ нашего комментарія относительно ויתעלף уже было сообщено въ подлинникѣ и переведено на французскій языкъ съ примѣчаніями покойнымъ Мункомъ въ его Commentaire de Rabbi Tan'houm de Jerusalem sur le livre de 'Habakkouk (p. 96).

וישאל את נפשו למות (4. 8) = «онъ просилъ для себя смерти», т. е. пожелалъ, требовалъ ея у Всевышняго; это и были слова его [выше]: *«возьми душу мою отъ меня»* (4. 3).

רב (4. 8) = «довольно съ меня», т. е. достаточно для меня протекшаго времени моей жизни. Библейскіе авторы обыкновенно прибавляютъ къ רב еще слово לך о второмъ [напр.] лицѣ, см. Втор. 3. 26 и 2. 3; въ нашемъ мѣстѣ, однако, текстъ ограничился однимъ רב [89]).

היטב חרה לי עד מות (4. 9). Слово היטב было нами уже объяснено выше [90]). Выраженіе עד מות значитъ: «до того, что я выбралъ смерть», какъ если бы въ текстѣ стояло: עד שאלתי מות и т. п.

חסת (4. 10). Это слово значитъ «имѣть состраданіе, тужить о чемъ-либо», откуда תחום Втор. 13. 9; оно очень употребительно. Слова текста: *«надъ которымъ ты не трудился и котораго не растилъ»* не выражаютъ противоположенія, потому-что не такимъ образомъ Всевышній творитъ свои созданія. Поистинѣ, *«Онъ не утомляется и не изнемогаетъ, разумъ его неизслѣдимъ»* (Ис. 40. 28). Но въ виду того, что человѣкъ употребляетъ нѣкоторый трудъ для всякаго дѣла, за которое берется, въ текстѣ употреблено выраженіе «трудиться» въ смыслѣ «дѣлать» вообще и слова текста обозначаютъ, что, «несмотря на то, что здѣсь не было никакого дѣла, что касается бытія этого растенія [91]), какъ не быть здѣсь жалости съ точки зрѣнія Моего правосудія, если Я уничтожу людей и животныхъ, которыхъ Я Самъ создалъ и призвалъ къ жизни и которыми руковожу къ ихъ пользѣ?» Здѣсь, какъ и во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, лежитъ въ основѣ все тотъ же принципъ, что «Писаніе говоритъ на языкѣ человѣческомъ» [92]).

---

89) Танхумъ, очевидно, смѣшалъ наше мѣсто съ сходнымъ въ I Цар. 19. 4, гдѣ дѣйствительно читаемъ: וישאל את נפשו למות ויאמר רב עתה ה׳ קח נפשי. Въ нашемъ мѣстѣ книги Іоны слово רב не употреблено въ библейскомъ текстѣ. Срв. другія подобныя ошибки памяти въ комментаріяхъ нашего автора къ Іис. Нав. 10. 12 (стр. 24 въ изд. Харбрюккера), I Сам. 25. 18 и II Сам. 2. 29 (см. замѣчанія Харбрюккера къ соотвѣтств. мѣстамъ) и такія же неточности въ цитированіи у Ибнъ Эзры (у Фридлендера l. c. pp. 139—140), Маймонида (напр., въ *Далālатъ*, ч. II 72 *a* и ч. III 47 *a* и 64 *b* и др.; срв. замѣчанія къ этимъ мѣстамъ Мунка), Іегуды га-Леви (см. Kaufmann, Gesch. d. Attribut. p. 176 Anm. 134) и др. еврейскихъ авторовъ (см. ссылки у Кауфмана l. c. p. 505).

90) См. выше на стр. 140—141.

91) Мы перевели это не совсѣмъ понятное мѣсто нашего текста, строго держась рукописнаго чтенія. Но мы думаемъ, что Танхумъ хотѣлъ сказать здѣсь то же самое, что замѣчаетъ Ибнъ Эзра къ нашему мѣсту (אתה חסתה על דבר לא עשית ואיך לא אחום אני על מעשי), т. е. «если ты пожалѣлъ вещь, которой ты не сдѣлалъ, то какъ не пожалѣть Мнѣ и т. д.». Въ такомъ случаѣ придется сдѣлать небольшое исправленіе въ нашемъ текстѣ и читать לך вмѣсто לך.

92) Давидъ Кимхи также примѣняетъ въ нашемъ мѣстѣ это талмудическое изреченіе (см. выше на стр. 130 прим. 30).

מִשְׁתִּים (4. 11) должно бы было по правилу имѣть удвоеніе въ *шīнъ* по причинѣ сліянія съ послѣдним *нūнъ* отъ מִן, но вокализаторы сдѣлали посредствомъ значка *гаʼjā* остановку на *хīрекъ*, чтобы получить покоющуюся букву взамѣнъ удвоенія. Они избрали это вмѣсто того, чтобы дать буквѣ *тāвъ* придыхательное произношеніе, что было бы неизбѣжно въ томъ случаѣ, если бы *шīнъ* имѣло удвоеніе, какъ мы объяснили это въ общей части нашего труда. Дѣло въ томъ, что въ библейскомъ языкѣ не допускается *дāгēшъ* въ буквахъ בגדכפת послѣ *schʼwā mobile*. Между тѣмъ преданіе, дошедшее до насъ относительно слова שתי отъ древнихъ *сōферīмъ*, творцовъ *Масоры*, гласитъ, что эти послѣдніе не захотѣли дать буквѣ *тāвъ* въ этомъ словѣ придыхательнаго произношенія во избѣжаніе смѣшенія съ повелительнымъ наклоненіемъ отъ глагола שתה, см. напр. Быт. 24. 18. Они не сочли удобнымъ отступить отъ правила, гласящаго, что *дāгēшъ* не можетъ стоять послѣ *schʼwā mobile*, и поэтому рекомендовали присоединять въ началѣ слова вспомогательный *āлефъ* съ гласной «и» въ произношеніи, хотя послѣдній и не выражается въ письмѣ. Такимъ образомъ *шīнъ* переходитъ въ состояніе покоя и поэтому *тāвъ* можетъ сохранить свой *дāгēшъ*. Когда же къ этому слову присоединяется буква *мēмъ* въ значеніи [частицы] מִן, то въ библейскомъ языкѣ возможно двоякое произношеніе: одинъ способъ тотъ, что *тāвъ* получаетъ придыхательное произношеніе, такъ какъ при присоединеніи *мēмъ* наше слово никакъ нельзя уже смѣшать съ глагольной формой, т. е. съ приведеннымъ выше שְׁתֵה (Быт. 24. 18); въ этомъ случаѣ вокализаторы удвоили *шīнъ*, имѣющее *schʼwā mobile*, и такъ мы находимъ напр. מִשְּׁתִי Суд. 16. 28, гдѣ *шīнъ* имѣетъ удвоеніе, а *тāвъ*—придыхательное произношеніе. Другой же способъ состоитъ въ томъ, что на *мēмъ* дѣлается остановка для того, чтобы перевести *шīнъ* въ состояніе покоя, и вслѣдствіе этого *тāвъ* сохраняетъ *дāгēшъ*, причемъ присутствіе буквы *мēмъ* избавляетъ отъ необходимости прибѣгать къ заимствованію посторонняго *āлефъ*; такъ и было поступлено въ מִשְׁתִּים въ нашемъ мѣстѣ, потому что это казалось въ данномъ случаѣ болѣе легкимъ способомъ произношенія. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что ошибаются тѣ, которые произносятъ שתי съ *дāгēшъ* въ *тāвъ* и съ *schʼwā mobile* въ *шīнъ* [т. е. schʼtē], не прибѣгая къ помощи заимствованнаго извнѣ вспомогательнаго *алефъ*. Въ такихъ случаяхъ слѣдуетъ основываться на томъ, что дошло до насъ относительно чтенія текста по преданію и что находитъ поддержку въ изученіи предмета, т. е. на томъ [фактѣ], что въ библейскомъ языкѣ *дāгēшъ* никогда не стоитъ послѣ *schwʼā mobile*[93]).

93) Краткую замѣтку о вокализаціи משתים въ нашемъ мѣстѣ дѣлаетъ и Давидъ Кимхи. О произношеніи слова שתים согласно требованію *Масоры* см. Philippi, Das Zahlwort Zwei im Semitischen» (въ Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. XXXII, 1878 pp. 71—76).

«*Не умѣющихъ отличить правой руки отъ лѣвой и множество скота*» (4. 11). Библейскій авторъ не желаетъ этимъ выразить, что они были глупы, такъ какъ это не имѣетъ отношенія къ проявленію по отношенію къ нимъ милосердія. Эти слова обозначаютъ только, что въ городѣ находилось свыше указаннаго числа дѣтей, которыя не имѣли ни о чемъ еще понятія и никакихъ грѣховъ, и у которыхъ совершенство совершенныхъ изъ нихъ было еще въ состояніи возможности и не перешло еще въ дѣйствительность[94]); а сколько же поэтому тамъ было другихъ людей, кромѣ нихъ! Слова «*и множество скота*» стоятъ еще въ зависимости отъ предшествовавшаго: «*въ которомъ есть*»; послѣднее имѣетъ отъ себя въ зависимости какъ слова שתים עשרה רבוא אדם, такъ и בהמה רבה, какъ будто бы въ текстѣ стояло ויש בה בהמה רבה, или же слова ובהמה רבה были связаны со שתים עשרה רבוא, находившимися въ городѣ. Слово בהמה здѣсь родовое названіе животныхъ, какъ напр. и въ Лев. 11. 2, а רבה есть опредѣлительное приложеніе къ послѣднему въ значеніи: «и многочисленный скотъ».

Такъ какъ мы покончили съ объясненіемъ словъ, нуждавшихся въ томъ, по нашему мнѣнію, то приведемъ теперь аллегорическое толкованіе, которое можно допустить для нашей исторіи въ дополненіе къ буквальному ея смыслу, держась системы, принятой толкователями послѣдняго времени, и сообщимъ, въ чемъ заключается соотвѣтствіе нашей исторіи съ положеніемъ души, какъ мы сказали это выше. Мы утверждаемъ, что сюда относится (прежде всего) самое имя «*Іона*» (по-еврейски «голубь»). Изъ толкованія нашего на Пѣснь Пѣсней ты узнаешь, что это слово употребляется въ метафорическомъ значеніи о человѣческой душѣ изъ-за нѣкоторыхъ свойствъ, присущихъ голубямъ и подходящихъ къ характеру души, какъ нѣжность, красота ихъ взгляда, цѣломудріе и воздержность, чего лишены другія птицы, и еще та черта ихъ права, что, будучи выращены въ одномъ мѣстѣ и привыкнувъ къ нему, они, если ихъ перенести оттуда далеко на другое мѣсто, вспоминаютъ свое прежнее жилище и стремятся всѣми силами возвратиться въ него, такъ что, если даже имъ отрѣзать крылья или запереть ихъ на долгое время въ клѣтку, они, освободившись изъ своей темницы и

---

94) Танхумъ основывается здѣсь, можетъ быть, ближайшимъ образомъ на Маймонидѣ; см. напр. *Далāлат* ч. I 37 *b*: «человѣку свойственно первоначально совершенство лишь въ возможности и онъ не обладаетъ имъ съ самаго начала въ актѣ» и т. д.; срв. еще ч. II 79 *a* и др. мѣста. Впрочемъ, ученіе о «бытіи *въ возможности* и бытіи *въ актѣ*» занимаетъ выдающееся мѣсто вообще въ системахъ арабской философіи. Это, конечно, не что иное, какъ извѣстная теорія Аристотеля о δυνάμει ὄν и ἐνεργείᾳ ὄν. Съ нашимъ мѣстомъ въ комментаріи можно сопоставить также одно мѣсто въ энциклопедіи Чистыхъ Братьевъ (см. Dieterici, Die Anthropologie d. Araber im X Jahrh. p. 129), гдѣ читаемъ, что «души дѣтей обладаютъ разумомъ лишь въ состояніи возможности». Срв. ниже въ нашемъ коммент. на стр. 152.

давъ окрѣпнуть своимъ летательнымъ органамъ, немедленно пускаются на родину и не перестаютъ высоко нестись по воздуху, пока не увидятъ ея и не вернутся[95]). Въ такомъ же положеніи душа. Она истекаетъ изъ свѣта Всевышняго[96]), изъ умопостигаемаго міра[97]). Она поселяется затѣмъ въ

---

95) Въ комментаріи кн. Нѣсни Пѣсней (къ 1. 15) Танхумъ говоритъ слѣдующее по тексту бодлеянской рук.: פמתל אלנפס בהא פי הדא אלמעני באנהא תגיב עץ מחלהא ותסגן פי קפץ אלנפס מדה ותקציץ אגנחתהא במקץ אלשהואת פמתי זכרת מוטנהא ופכרת פי ענצרהא עאדת אליה ואשתאקת אלארתקא אלי מחלהא כמא תפעל דלך אטיאר אלחמאם אנהא תתעלא (sic) ותתרפע פי אלטיראן חתי תנטר מוצעהא ווטנהא פתנקץ עליה כמא קיל וכיונים אל ארובותיהם, т. е. «онъ сравниваетъ въ этомъ случаѣ душу съ голубями въ томъ отношеніи, что она отлучается изъ своего жилища и бываетъ заперта на извѣстный срокъ въ клѣтку тѣла и у нея обрѣзаются крылья ножницами похотей, но когда она вспомнитъ свою родину и начнетъ думать о своемъ происхожденіи, то возвращается назадъ и стремится подняться въ свое жилище, какъ это дѣлаютъ вылетающіе голуби, которые несутся въ высотѣ въ своемъ полетѣ до тѣхъ поръ, пока не увидятъ своихъ мѣстъ и своего жилища, и тогда они стремительно спускаются въ него, какъ сказано: *и какъ голуби къ своимъ голубятнямъ* (Ис. 60. 8)».

96) Это выраженіе опять стоитъ въ связи съ любимымъ новоплатон. уподобленіемъ истеченія вселенной изъ Единаго исхожденію свѣта изъ солнца. Сравненіе это часто приводится у арабскихъ философовъ, см. напр. у Чистыхъ Братьевъ (Ichw. pp. 536—537; Welts. p. 131): «міръ имѣетъ существованіе отъ Творца не такъ, какъ домъ, напр., имѣетъ существованіе отъ строителя или книга отъ написавшаго ее и т. д., но какъ имѣетъ существованіе рѣчь отъ говорящаго и т. д., или же солнечный свѣтъ въ пространствѣ, который исчезаетъ вмѣстѣ съ исчезновеніемъ солнца и т. д.»; см. еще Ichw. pp. 13 (Welts. p. 24) и 506—507 (Welts. p. 83). Отсюда разныя метафорическія выраженія, какъ напр. употребленное здѣсь нашимъ авторомъ (оно находится и у Маймонида въ *Далālат* ч. II 56 *b*; срв. ч. III 15 *b*) и другія тому подобныя; см. напр. въ коммент. Танхума къ Аввакуму 3. 3 (انوار الحق), въ *Козари* Іегуды га-Леви II 14 (на стр. 80 въ изд. Гиршф.: النور الالاهى) и т. д., срв. Kaufmann, Gesch. d. Attribut. 208 Anm. 186. Съ нашимъ мѣстомъ въ частности можно сопоставить такое мѣсто изъ энциклопедіи Чистыхъ Братьевъ (Ichw. p. 540; Welts. p. 135): «и надо знать, что міровой разумъ есть свѣтъ, изливающійся отъ щедротъ Творца, и еще надо знать, что Творецъ есть свѣточъ свѣточей (نور الانوار = «das Licht der Lichter» въ переводѣ проф. Дитерици) и источникъ щедротъ, чистое бытіе и раздаватель добродѣтелей, блага и счастья; Онъ живетъ вѣчно и свѣтъ Его и исходящія отъ Него истеченіе и сіяніе, называемыя міровымъ разумомъ, вѣчно истекаютъ изъ Него, а міровая душа есть одно изъ проявленій свѣта (نور من انوار) разума» и т. д. Срв. еще Ichw. p. 13 (Welts. p. 24), гдѣ первая эманація Божества, или активный разумъ (см. наше замѣчаніе ниже на стр. 149), называется чистымъ свѣтомъ (نور محض); Ichw. pp. 506—507 (Welts. p. 83) и т. д. и наше замѣчаніе выше на стр. 128. Поэтому родина души въ духовномъ мірѣ называется напр. у Чистыхъ Братьевъ المحل النورانى (Ichw. pp. 549, 550 и т. п.). Относительно философскаго употребленія термина فاض «изливаться» см. замѣчаніе Маймонида въ *Далālат* ч. II 26 *a*.

97) Арабское выраженіе العالم العقلى (или عالم العقل, см. далѣе на стр. 155), конечно, соотвѣтствуетъ κόσμος νοητός Плотина; ему противополагается العالم الحسّى

тѣлѣ для управленія имъ и тонетъ въ мірѣ природы и въ грязи чувственныхъ явленій [98]). Если она долго пребываетъ въ этомъ положеніи, то погибаетъ, лишаясь своего блаженства, т. е. жизни будущаго вѣка. Но если она при помощи истинныхъ знаній [99]) выбирается оттуда, то вспоминаетъ свое мѣсторожденіе и получаетъ влеченіе къ нему. Пребывая въ долгой работѣ надъ этимъ, она путемъ пріобрѣтенія умственныхъ и нравственныхъ добродѣтелей [100]) получаетъ силу, когда откроется ея клѣтка, т. е. когда она

или عالم المحسوسات. У Чистыхъ Братьевъ для этого понятія употребляется выраженіе العالم الروحانى (Ichw. pp. 549, 550, 557 и т. п.). О значеніи нашего выраженія распространяется ал-Фараби у Дитерици, Alfārābī's philos. Abhandll. p. 30. Къ состоянію души въ умопостигаемомъ мірѣ до соединенія ея съ тѣломъ срв. Ichw. p. 59 q (Welts. p. 145).

98) Срв. въ псевдо-аристотелевской Теологіи (Dieterici, Die sogen. Theologie d. Aristot. p. 7): «покинувъ тѣло, душа достигаетъ своего міра не иначе, какъ съ большимъ трудомъ, и не ранѣе, чѣмъ, отбросивъ всякую грязь и нечистоту, которыя къ ней пристали въ тѣлѣ».

99) Что слѣдуетъ здѣсь разумѣть подъ истинными знаніями, узнаемъ, напр., у Маймонида въ *Далālат* ч. III 134 *a*: «то совершенство, которымъ слѣдуетъ гордиться и къ которому необходимо стремиться, заключается въ познаніи Всевышняго; это есть *истинное* знаніе (אלעלם אלחקיקי)». Рѣчь идетъ въ данномъ случаѣ о философскомъ познаніи Бога и Его бытія, что, какъ извѣстно, Маймонидъ, подобно многимъ другимъ еврейскимъ средневѣковымъ мыслителямъ (см., Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre p. 256 Anm. 5, p. 370 Anm. 10, p. 405 и слѣд.; Güdemann, Das jüd. Unterrichtswes. während d. spanisch-arab. Periode pp. 114, 153—155), считаетъ, на ряду съ метафизическими знаніями вообще, конечной цѣлью человѣка, какъ человѣка (см. *Далāл.* ч. III 12 *b*), настоящимъ его совершенствомъ и путемъ къ вѣчному существованію (см. *Далāл.* ч. III 133 *b*); въ сравненіи съ этимъ знаніемъ всѣ другія совершенства не могутъ, по мнѣнію еврейскаго философа, считаться совершенствами (см. тамъ же 134 b) и даже религіозная практика и добрые нравы занимаютъ только подготовительную къ нему ступень (тамъ же и срв. также 70 *a*). Мы встрѣчаемъ выраженіе «истинныя знанія» (العلوم الحقيقة) также и въ трудахъ Чистыхъ Братьевъ, какъ названіе одного изъ качествъ, присущихъ истинному мудрецу (Dieterici, Die Abhandll. d. Ichw. es-Safâ p 577; его-же, Die Lehre von d. Weltseele etc. p. 175), и одного изъ путей къ достиженію человѣческаго совершенства (Ichw. p. 7; Welts. p. 17); подобно Маймониду, арабскіе энциклопедисты X вѣка разумѣютъ подъ этимъ метафизическое знаніе (علم الالاهيات), которое они точно также признаютъ крайней цѣлью всякаго знанія (Ichw. p. 544; Welts. p. 140), самой совершенной, превосходной и благородной изъ наукъ и лучшимъ изъ всѣхъ знаній (Ichw. pp. 519—520; Welts. pp. 98—99) и т. д.

100) Объ этихъ двухъ видахъ человѣческихъ добродѣтелей по Аристотелю, именно *діаноэтическихъ* (διανοητικαί, араб. نظريّة) и *этическихъ* (ἠθικαί, араб. خلقيّة), подробно разсуждаетъ Маймонидъ во 2-й главѣ своей Этики (или *Восьми* вступительныхъ *главъ* къ талмудическому трактату Аботъ); срв. также замѣчанія Мунка къ *Далāл.* ч. I 40 *a* (на стр. 125 франц. части) и Вольфа къ вышеуказанной главѣ Этики Маймонида (Wolf, Mose b. Maimûn's Acht Capitel etc p. 86). Нравственныя или этическія добродѣтели занимали при этомъ, какъ извѣстно, низшую, подготовительную ступень къ умственнымъ или діаноэтическимъ (о чемъ срв. *Далāл.* ч. I 40 *a* и ч. III 133 *b*) и лишь пріобрѣтеніе послѣднихъ считалось истиннымъ совершенствомъ человѣка (тамъ-же ч. III 133 *b*).

разстанется съ мракомъ тѣла [101]), соединиться со своимъ источникомъ [102]) и тогда пріобрѣтаетъ жизнь вѣчнаго бытія и блаженство, не поддающееся вполнѣ никакому описанію, какъ сказалъ святой (Ис. 64. 3): *«ни одинъ глазъ не видѣлъ, Боже, кромѣ Тебя, того, что Онъ сдѣлаетъ для надѣющихся на Него»* [103]). Поэтому мудрецъ называетъ душу голубемъ, говоря: *«голубка моя, чистая моя»* (Пѣснь Пѣсн. 5. 2; 6. 9) и *«голубка моя въ расщелинахъ скалъ»* (тамъ же 2. 14) и т. п., какъ мы изложимъ въ своемъ мѣстѣ, когда дойдемъ до этого съ помощью Божіей. Также связь съ Амаоіей подтверждаетъ наше объясненіе, потому что душа истекаетъ изъ свѣта [104]) умо-

---

101) Это одна изъ самыхъ любимыхъ метафоръ въ энциклопедіи Чистыхъ Братьевъ, см. напр. Ichw. pp. 42 (ظلمة الاجساد), 29 и 519 (ظلمات الاجسام), 612 (ظلمات عالم الاجسام), 519 (ظلمات عالم الاجساد الطبيعيّة) и т. д. Срв. у Маймонида: ظلمات العالم (*Далāлатъ* ч. III 17*a*: «les ténèbres du monde», какъ переводитъ Мункъ) и المادّة المظلمة (тамъ-же 15*a*).

102) Или, какъ читаемъ ниже (на стр. 160), съ разумомъ, т. е. повидимому опять же съ міровымъ разумомъ или первой эманаціей, срв. наше замѣч. на стр. 128. Въ арабской философіи подъ сліяніемъ человѣческой души съ ея духовнымъ источникомъ чаще разумѣлось или соединеніе ея съ міровой душой, какъ учили напр. Чистые Братья (см. напр. Ichw. p. 29: فمتى انتبهت هى من نوم جهالتها واستيقظت من رقدة غفلتها واخذت تترقّى فى العلوم والمعارف ودامت على تلك الحال لحقت بالنفس الكلّيّة وشاهدت تلك الانوار العقليّة البهيّة ونالت تلك الملاذّ الروحانيّة والمسرّة الدّيموميّة الابديّة) или, какъ это было обыкновенно впослѣдствіи, съ такъ назыв. *активнымъ разумомъ* (العقل الفعّال, переводъ греческаго νοῦς ποιητικός Аристотеля), см. *Козари* Іегуды га-Леви I 1 и V 10 и *Далāлатъ* Маймонида ч. III 12*a* (אתצאל באלעקל אלאלאהי). Объ этомъ ученіи у арабскихъ философовъ, особенно у Ибнъ Рошда, см. напр. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe pp. 386, 409, 452—455; Steinschneider, Die hebr. Uebersetzungen pp. 189—190; Munk, Le Guide d. égar. I p. 277 note 3; Kaufmann, Gesch. d. Attrib. p. 232 Anm. 222. *Активнымъ разумомъ* назывался послѣдній изъ такъ называемыхъ свободныхъ разумовъ, истекавшій изъ разума лунной сферы, см. Munk, Le Guide d. égar. II p. 57 note 1 (срв. I p. 304 note 1) и наше замѣч. на стр. 154. У Чистыхъ Братьевъ этотъ разумъ отожествляется съ міровымъ разумомъ Плотина и считается первой эманаціей Божества, въ противоположность такъ называемому *пассивному разуму* (العقل المنفعل), истекающему изъ перваго и отожествляемому съ міровой душой новоплатониковъ, см. Ichw. pp. 12—13 (Welts. pp. 24—25) и 15—16 (Welts. p. 15), pp. 279 (Propäd. p. 5), 540 (Welts. p. 135) и т. п.; срв. *Козари* Іегуды га-Леви V 12 (на стр. 318 въ над. Гиршфельда), гдѣ идетъ тоже рѣчь о сліяніи съ міровымъ разумомъ.

103) Танхумъ, слѣдуя Маймониду (см. *Мишне Тора* отд. Тешуба VIII 7), понимаетъ эти слова пророка Исаіи согласно искусственному значенію, приданному имъ въ Талмудѣ тр. Берахотъ 34*b* (тр. Шаббатъ 63 *a*) раббн Іохананомъ (см. комментарій Раши къ этому мѣсту) и защищаемому нѣкоторыми новѣйшими экзегетами. Въ дѣйствительности по требованію контекста эти слова должны значить: «ни одинъ глазъ не видѣлъ, кромѣ Тебя, иного бога, который бы дѣйствовалъ [какъ Ты] за уповающихъ на Тебя» (или какъ объясняютъ еврейскіе экзегеты Раши, Давидъ Кимхи и др.: «который бы сдѣлалъ то-же, что Ты, для уповающихъ на Тебя»).

104) См. наши замѣчанія выше, на стр. 128 и 147.

постигаемаго міра, бытіе котораго въ своей истинности незыблемо покоится на бытіи первой Истины[105]), благословенъ Онъ и преславенъ! Дѣло въ томъ, что бытіе Всевышняго есть истинное бытіе само въ себѣ[106]), т. е. Онъ необходимо существуетъ[107]) самъ въ Себѣ, тогда какъ остальное все, кромѣ Него, не существуетъ само въ себѣ, потому что бытіе его истекаетъ изъ бытія Всевышняго. Нѣтъ въ дѣйствительности бытія, кромѣ какъ у Него, и Онъ истинно существуетъ самъ въ Себѣ; это смыслъ словъ (Іер. 10. 10): «*а Господь Богъ есть истина, Онъ есть Богъ живый и царь вѣчный*»[108]). Первое бытіе, истекающее изъ бытія Всевышняго, есть бытіе міра ангеловъ, т. е. формъ, свободныхъ отъ матеріи[109]), а изъ нихъ истекаетъ бытіе

105) Срв. въ комментаріи Танхума къ Аввакуму 3. 3: תגלי אנואר אלחק מן אלעלו עלי אלנפום אלמדברה. Точно также усвоялъ Богу этотъ аттрибутъ, напр., и Іосифъ Ибнъ Акнинъ въ своемъ сочиненіи *Тыббъ ал-Нуфусъ* (см. Güdemann, Das jüd. Unterrichtswesen etc. p. 44), говоря: «Онъ есть первое бытіе, которое дало бытіе всякому другому бытію, Онъ есть первое единое, которое дало единство всякому другому единству, Онъ есть первая реальность (букв. «истина» אלחק אלאול), которая дала реальность всякой другой реальности». Выраженіе الواحد الحقّ «Истинно-единое» (по-еврейски אחד האמת, см. Kaufmann, l. c. p. 295 Anm. 120) часто употребляется о Богѣ въ псевдо-аристотел. Теологіи на ряду съ обозначеніемъ الواحد المحض «Чисто-единое», срв. Munk, Mélanges p. 253 и Kaufmann l. c. p. 334 Anm. 204. Значеніе нашего аттрибута разъясняетъ ал-Фараби у Дитерици, Alfārābi's philos. Abhandll. p. 86.

106) Спорный философскій терминъ لذاته (см. о немъ Munk, Le Guide d. égar. I p. 209 note) въ нашемъ мѣстѣ имѣетъ почти то-же значеніе, что بذاته «по своей сущности»; въ арабскомъ философскомъ языкѣ оба выраженія часто употребляются параллельно безъ замѣтнаго различія въ значеніи (напр. у ал-Фараби, см. Dieterici, Alfārābi's philos. Abhandll. p. 57: و وجوده بذاته ابدىّ; срв. p. 58: الذى ليس وجوده لذاته ادامة). Маймонидъ, повидимому, замѣняетъ выраженіе لذاته словами باعتبار ذاته, срв. напр. *Далāл.* ч. II 3*b*, 8*a* и т. п.

107) Срв. въ коммонтаріи нашего автора къ Аввакуму 2. 20: הו אלוגוד אלואגב לדאתה אלדי מנה פאץ וגוד כל מוגוד, т. е. «это есть бытіе необходимое въ себѣ, изъ котораго истекло бытіе всякаго существа». Выраженіе «необходимо-существующее» (الواجب الوجود), въ противоположность «возможно-существующему» (الممكن الوجود), служитъ поэтому однимъ изъ обычныхъ у арабскихъ философовъ наименованій Божества; см. также у Маймонида въ *Далāлатъ* ч. I 60*a*, 70*b*, 71*b*; ч. II 8*b*; ч. III 26*b* и т. п., и срв. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre pp. 333 (Anm. 204), 341 и слѣд.

108) Этими словами изъ книги Іереміи пользуются въ оправданіе философскаго наименованія Бога «Истинно-сущимъ, Истиной» (الحقّ, по-еврейски אמת) многіе еврейскіе мыслители, см. Kaufmann, l. c. p. 334 Anm. 204.

109) Подъ этими формами, которыя нашъ авторъ немного далѣе называетъ *разумами*, Танхумъ, конечно, разумѣетъ то-же самое, что у Іегуды га-Леви въ *Козари* I 1 обозначается именемъ עקול מגרדה עז אלמואד, а у Маймонида носитъ обыкновенно названіе *свободныхъ* (отъ матеріи) *разумовъ* (אלעקול אלמפארקה, «les Intelligences séparées» по переводу Мунка), т. е. разумы сферъ или чисто-духовныя субстанціи, управляющія, по ученію арабскихъ философовъ, различными небесными сферами, о чемъ см., напр., *Далā-*

душъ, управляющихъ тѣлами [110]). Бытіе первыхъ, т. е. разумовъ, въ бо́льшей степени реально, чѣмъ бытіе душъ, потому что первые служатъ посредствующимъ звеномъ между послѣдними и Всевышнимъ [111]), и упомянутая связь съ Амаѳіей (отъ слова אמת «истина»), какъ ты видишь, вполнѣ соотвѣтствуетъ этому [112]). Что касается аллегорическаго значенія ниспосланія Всевышнимъ откровенія, то въ этомъ заключается намекъ на нисхожденіе истеченія, вызывающаго созданіе души. На что здѣсь надо еще обратить вниманіе, это то обстоятельство, что пророкъ былъ посланъ для благого направленія «*Ниневіи*». Въ этомъ словѣ надо видѣть производное отъ נוה «жилище», т. е. конечную цѣль души составляетъ пребываніе въ этомъ жилищѣ, или жилищѣ здѣшней жизни, для того, чтобы она впикла въ наполняющія его творенія Всевышняго и пріобрѣла такого рода знаніе, которое могла бы съ пользой примѣнить къ достиженію своего совершен-

---

лать Маймонида ч. II гл. 4 и **Munk**, Mélanges pp. 331—332 и 449; о терминѣ مفارق см. **Munk**, Le Guide d. égar I p. 434 note 2, II p. 31 note 2 и его-же Mélanges p. 449. Съ этими субстанціями еврейскіе раціоналисты среднихъ вѣковъ, слѣдуя примѣру арабскихъ мыслителей, отожествляютъ, какъ извѣстно, ангеловъ Св. Писанія, см. напр. въ *Далāлатъ* ч. II 16*a*: «онъ (т. е. Аристотель) употребляетъ выраженіе свободные разумы, а мы (вмѣсто того) говоримъ ангелы»; тамъ-же ч. II 14*a*, 26*b* и т. п. См. **Munk**, Le Guide d. ég. I p. 140 note 1 и II p. 60 note 3; **Bacher**, Die Bibelexeg. d. jüd. Religionsphil. etc. p. 143; его-же, Die Bibelexeg. Mos. Maim. p. 67 Anm. 5. Точно также по воззрѣніямъ Чистыхъ Братьевъ (напр. Ichw. p. 211; Anthrop. p. 39) формы, отдѣленныя отъ матеріи, суть *приближенные ангелы* Корана (срв. **Munk**, Le Guide d. égar. II p. 60 note 3); срв. еще напр. Ichw. p. 7 (Welts. p. 18): «словомъ *ангелъ* обозначаются въ Откровеніи отдѣльныя силы міровой души, дѣйствующія въ свѣтилахъ и разныхъ небесныхъ тѣлахъ и явленіяхъ и составляющія ихъ душу». Надо, впрочемъ, здѣсь замѣтить, что въ энциклопедіи Чистыхъ Братьевъ подъ формами, отдѣленными отъ матеріи, الصور المجرّدة من الهيولى, разумѣются преимущественно основныя простыя субстанціи новоплатонизма, какъ міровой разумъ, міровая душа и т. д. (см. Ichw. p. 211 — Anthrop. p. 39; Ichw. p. 39 и т. п.). Маймонидъ идетъ, какъ извѣстно, въ своемъ взглядѣ на библейскихъ ангеловъ еще дальше въ этомъ направленіи, рѣшительно объявляя, что всѣ вообще физическія и душевныя силы отдѣльныхъ индивидуумовъ называются въ Библіи *ангелами*, см. *Далāл.* ч. II 17*a* и 17*b* («каждая сила, которая поставлена Всевышнимъ надъ извѣстнымъ дѣломъ, есть *ангелъ, поставленный надъ этимъ дѣломъ*»).

110) Здѣсь разумѣются такъ называемыя *разумныя души* (см. наше замѣчаніе далѣе на стр. 154), которыя руководятъ всѣми дѣйствіями людей (см. напр. *Далāл.* ч. I 103*a*; *Козари* II 26). Въ этой своей дѣятельности онѣ и получаютъ названіе управляющихъ душъ или силъ (напр. *Далāл.* ч. I 101*a*, ч. III 22*a*; срв. въ комментаріи Танхума къ Аввакуму 3. 3 мѣсто, приведенное нами въ прим. 105 на стр. 150), см. замѣчаніе Мунка въ Le Guide des égar. I p. 363 note 5.

111) Срв. у Маймонида въ *Далāл.* II 16*a*, гдѣ защищается положеніе, что свободные разумы служатъ посредствующимъ звеномъ (ואמצה) между Богомъ и всѣми существами и т. д.

112) Въ томъ отношеніи, что по библейскому разсказу отцомъ Іоны является «истинное, реальное» существо. Танхумъ понимаетъ אֲמִתַּי въ значеніи позднѣйшаго אֲמִתִּי.

ства въ актѣ[113]). Это послужило причиною къ удаленію отъ Всевышняго, соотвѣтственно преградѣ, представляемой матеріею[114]), т. е. причиною стремленія «*бѣжать въ Θарсисъ отъ лица Господня*», или погрузиться въ море, обозначаемое словомъ «*Θарсисъ*». Подъ послѣднимъ разумѣется міръ природы и грубое, темное море матеріи[115]), о которомъ думаютъ, что чернота его ясна, какъ голубой цвѣтъ: какъ мы объяснили выше, море обозначается словомъ «*ѳарсисъ*» изъ-за своего голубого цвѣта. Во что еще надо вникнуть, это то, что въ текстѣ сказано מלפני יוי, а не מפני יוי, какъ напр. стоитъ въ Псал. 139. 7 и въ Исх. 4. 3; этимъ обозначается удаленіе отъ мѣстопребыванія Всесвятого[116]), что неизбѣжно должно произойти. На что надо еще обратить вниманіе, это то обстоятельство, что «бѣгство» сопровождается приготовленіемъ корабля, подъ чѣмъ разумѣется тѣло, въ которомъ пребываетъ душа для доставленія ему спасенія и полученія спасенія самой[117]). Оно имѣетъ сходство съ кораблемъ въ слѣдующихъ отношеніяхъ: подобно тому какъ корабль состоитъ изъ отдѣльныхъ частей,

---

113) Согласно положенію, что «*быть* значитъ выйти изъ состоянія возможности въ состояніе акта» (Ichw. p. 32; срв. *Далāлатъ* ч. I 87*b*: כל מא לה פעל מוגוד פהו מוגוד באלפעל), почему по Маймониду (*Далāл.* ч. I 67*a*) и «всѣ совершенства Бога необходимо существуютъ въ актѣ и Онъ не имѣетъ ничего въ возможности». Срв. еще *Козари* V 20 (на стр. 342 въ изданіи Гиршфельда: לאכראג מאעתה מן אלקוה אלי אלפעל ליכון מכבא למעאדתה, т. е. «чтобы перевести повиновеніе его (т. е. Авраама) изъ состоянія возможности въ состояніе акта для того, чтобы это было причиною его блаженства». См. также наше замѣчаніе выше на стр. 146.

114) Срв. 7-ю главу Этики Маймонида, гдѣ подробно разбираются преграды (אלחגב), стоящія на пути къ истинному Богопознанію, или, что то-же самое, человѣческому совершенству (см. выше наше замѣчаніе 99 на стр. 148). Маймонидъ здѣсь замѣчаетъ, между прочимъ, что даже Моисея отдѣляла одна преграда отъ познанія сущности бытія Божія, именно его человѣческій, не свободный отъ матеріи разумъ (см. на стр. 50 въ изданіи Вольфа). Срв. также *Далāл.* ч. III 16*b*: «постигнуть истинную сущность Бога намъ невозможно изъ-за темной матеріи, окружающей насъ». О терминѣ حجب см. также **Munk**, Le Guide d. égar. III p. 450 note 2.

115) Выраженія: *море матеріи, потонуть въ морѣ матеріи, спастись изъ моря матеріи* и т. п. опять оказываются самыми любимыми метафорами именно въ трудахъ Чистыхъ Братьевъ (см. напр. Ichw. pp. 28, 29, 39, 42, 519, 523, 602 и т. д.). О терминѣ היולי (аристотелевское ὕλη) срв. замѣчаніе Мунка къ *Далāлатъ* ч. I, на стр. 442 франц. половины.

116) Танхумъ слѣдуетъ въ этомъ объясненіи еврейской частицы Іегудѣ га-Леви, у котораго въ *Козари* II 14 (на стр. 78 въ изд. Гиршф.) находимъ, что выраженіе לפני ה׳ есть названіе Палестины, какъ страны, о которой въ Библіи сказано (Втор. 11. 12): «очи Господа Бога твоего непрестанно на ней», и что поэтому какъ подъ удаленіемъ Каина מלפני ה׳ (Быт. 4. 16), такъ и подъ бѣгствомъ Іоны въ нашемъ мѣстѣ מלפני ה׳ разумѣется не что иное, какъ удаленіе изъ Палестины, мѣста пророческихъ откровеній и т. д. Срв. объясненіе Давида Кимхи къ нашему мѣсту книги Іоны: «מלפני значитъ: отъ того, что предъ (לפני) Богомъ, т. е. отъ пророческаго духа. На это же, повидимому, намекаетъ и Ибнъ Эзра.

117) Сравненіе тѣла съ кораблемъ (на которомъ душа переплываетъ къ берегу смерти) встрѣчается между другими сравненіями въ энциклопедіи Чистыхъ Братьевъ, см. Ichw. pp. 195 (Anthrop. p. 17), 457 (Anthrop. p. 127) и т. п.

приносящихъ каждая извѣстную пользу [цѣлому], которая не можетъ быть оказана никакою другою, кромѣ данной части, и подобно тому какъ полезная дѣятельность каждой части проявляется благодаря завѣдующимъ, которые примѣняютъ эти отдѣльныя орудія въ тѣхъ случаяхъ, для которыхъ каждое изъ нихъ пригодно, точно такъ же тѣло сложено изъ членовъ, приготовленныхъ для дѣятельности, необходимой какъ для сохраненія его самого, такъ и для жизни связанной съ нимъ души, и точно такъ же эта послѣдняя владѣетъ силами, производящими посредствомъ этихъ членовъ дѣйствія, которыя въ одно и то-же время служатъ къ пользѣ какъ для души, такъ и для тѣла. Далѣе, подобно тому какъ корабль представляетъ средство, безъ котораго никакъ не можетъ обойтись тотъ, кто собирается въ морское путешествіе, и какъ, затѣмъ, плавающій на кораблѣ въ томъ случаѣ, если онъ будетъ хорошо имъ управлять, спасается и благополучно прибываетъ къ мѣсту цѣли, а въ противномъ случаѣ его постигаетъ гибель, точно такъ душа въ интересахъ самоусовершенствованія не можетъ обойтись безъ сообщества тѣла и тѣлесныхъ силъ[118]), руководя ими и примѣняя ихъ въ направленіи къ самоусовершенствованію, и если, располагая ими, она будетъ въ силахъ руководить ими съ требуемою (Божественною) мудростью равномѣрностью, то спасается изъ моря матеріи и его мрака[119]) и достигаетъ міра свѣта и вѣчнаго блаженства, если же будетъ худо руководить ими и погрузится въ плотскія вожделѣнія[120]), то гибнетъ, приходя въ столь бѣдственное положеніе, что нѣтъ болѣе исправленія поврежденіямъ ея и нѣтъ возмѣщенія изъяновъ для нея. Такимъ образомъ, поэтому, корабль, согласно нашему аллегорическому объясненію представляетъ образъ тѣла, носителя души и ея силъ. Такъ какъ лишь душа имѣетъ разумъ и руководительство, то какъ гибель, такъ и спасеніе бываютъ только чрезъ нее и по ея винѣ. Поэтому, если она поддается опьяненію природы и управляемые ею распоряжаются въ ущербъ ей, то дѣло приходитъ въ разстройство и появляются причины къ ея гибели, или ударяются о корабль волны этого страшнаго моря, какъ сказано: *«и Господь навелъ великій вѣтеръ на море и была великая буря на морѣ»*. Это происходитъ вслѣдствіе разности взглядовъ и ошибочности сужденій, что и навлекаетъ

---

118) То-же самое читаемъ у Чистыхъ Братьевъ, напр. въ Anthrop. p. 135: «частичныя души не могутъ достигнуть наиполнаго совершенства и высшей ступени своего развитія иначе, какъ чрезъ соединеніе съ частичными тѣлами»; см. тамъ-же p. 136; Ichw. pp. 13 (Welts. p. 25), 522—523 (Welts. p. 101) и т. п.

119) Срв. Ichw. p. 29: «она тонетъ въ морѣ матеріи, ее покрываютъ волны послѣдняго и *мракъ его* застилаетъ ея зрѣніе».

120) Срв. у Чистыхъ Братьевъ въ Anthropol. p. 155 и т. п. и у Маймонида въ *Далāл.* ч. III 20*b*, 73*a* и т. п.

гибель и разрушеніе, *«и корабль готовъ былъ разбиться»*. Ни у одной изъ силъ нѣтъ власти подать какое либо средство ко спасенію, ни одна даже не знаетъ настоящаго способа для этого, такъ какъ это не входитъ въ кругъ ея дѣятельности; каждая изъ нихъ должна лишь дѣлать свое дѣло, то, которое ей поручено Творцомъ, совершенно такъ, какъ корабельщики обратились каждый къ своему предмету почитанія, но это не принесло никакой пользы въ отношеніи спасенія, что и выражено въ словахъ текста: *«и испугались моряки и воззвали каждый къ своему богу»*. Вслѣдствіе въ высшей степени взволнованнаго состоянія они были безсильны заставить снасти дѣлать свое дѣло и поэтому бросили ихъ, — *«и бросили они снасти, которыя въ кораблѣ, въ море, чтобы облегчить его отъ нихъ»*. Но коренная причина несчастія отъ нихъ осталась скрыта, т. е. мертвый сонъ, овладѣвшій Іоною въ углу корабля, какъ сказано: *«Іона же сошелъ въ уголъ корабля, легъ и крѣпко заснулъ»*. Онъ продолжалъ все спать, несмотря на то, что начальникъ, которому было поручено будить его, т. е. главный кормчій, или ангелъ[121]), на котораго возложено веденіе разумной души[122]) и забота о ея совершенствованіи, непрестанно звалъ

---

121) Танхумъ не указываетъ, что онъ собственно подразумѣваетъ въ философскомъ смыслѣ подъ этимъ ангеломъ, которому поручено руководство разумной человѣческой души. Съ точки зрѣнія философіи Маймонида это былъ бы, конечно, такъ называемый *активный разумъ* (срв. наше замѣчаніе выше на стр. 149), или послѣдній, ближайшій къ намъ свободный разумъ, который истекаетъ изъ разума лунной сферы (см. *Далāл.* ч. II 14*b*; *Козари* I 1, на стр. 6 въ изд. Гиршф.) и руководитъ подлуннымъ міромъ (срв. *Козари* V 21, на стр. 354 въ изд. Гиршфельда: פממוא תלך אלעקול אללה ומלאיכה ועללא תואני וניר דלך מן אלאסמא ואכר רתבהא ואקרבהא אלינא אלעקל אלפעאל זעמוא אנה מדבר הדא אלעאלם אלאדני) и безъ содѣйствія котораго человѣческій разумъ не въ состояніи подняться до ступени такъ называемаго *усвоеннаго разума* (אלעקל אלמסתפאד) и такимъ образомъ достигнуть безсмертія и вѣчнаго блаженства, см. Munk, Le Guide d. égar. I p. 146 note 2; pp. 307—308 note; p. 328 note 4 и Mélanges pp. 406—409 (и срв. тамъ же p. 452). Этотъ самый разумъ обозначается, по мнѣнію Маймонида (*Далāлатъ* ч. II 17*a*), у древнихъ законоучителей словами «князь міра» (שרו של עולם), о чемъ см. Bacher, Die Agada d. palāst. Amoräer II p. 427. Anm. 4; Weber, System d. altsynagog. palāst. Theologie p. 174; Duschak, Die biblisch-talmud. Glaubenslehre pp. 156—158.

122) Употребляемый здѣсь о разумѣ арабскій терминъ النفس الناطقة соотвѣтствуетъ аристотелевскому διανοητικόν. Еврейскіе мыслители, слѣдуя по стопамъ арабовъ, опредѣляютъ человѣческій разумъ, какъ *дѣятельность* (Маймонидъ въ Этикѣ ч. I), *силу* (Маймонидъ въ *Далāлатъ* ч. I 62*b*, 102*b*, 103*a*; ч. II 77*b*, 80*b*; Іегуда га-Леви въ *Козари* V 12, на стр. 310 въ изданіи Гиршфельда: קוה נמקיה) или *часть* (Маймонидъ въ Этикѣ I ч.) человѣческой души, которая свойственна одному лишь человѣку и кромѣ него не имѣется ни у одного изъ видовъ животнаго царства (Маймонидъ въ *Далāл.* ч. I 102*b* и въ Этикѣ ч. I на стр. 6 въ изданіи Вольфа; Іегуда га-Леви въ *Козари* тамъ-же); это самая благородная изъ силъ его животнаго организма (*Далāл.* ч, I 102*b*) и посредствомъ нея онъ мыслитъ, разсуждаетъ и дѣйствуетъ (*Далāл.* ч. I 103*a*), различаетъ дурное отъ хорошаго (Маймонидъ въ Этикѣ тамъ-же), усваиваетъ себѣ знанія и искусства (*Далāл.* ч. I 47*a* и Этика тамъ-же), и

его и понуждалъ проснуться для исполненія своихъ особенныхъ обязанностей по службѣ своему Господу; это выражаютъ слова: *«что̀ ты спишь? встань, воззови къ Богу твоему»*. Когда же онъ не исполнилъ своей обязанности и разслѣдовали причину наказанія, постигшаго корабль и людей на немъ, то оказалось, что это произошло единственно лишь по его винѣ, — *«и палъ жребій на Іону»*. Онъ признался, что это такъ, потому что душа, какъ мы сказали, связана съ руководительствомъ и пренебрегла своими обязанностями; поэтому изъ-за нея все косвенно подверглось гибели, а она сама по существу [123]); это выражаютъ слова: *«ибо ради меня постигла васъ эта великая буря»*. Что касается того, въ какомъ отношеніи къ исторіи, согласно нашему толкованію, стоятъ слова текста: *«я — еврей»*, то здѣсь есть нѣсколько способовъ объясненія: можно производить слово עִבְרִי отъ глагола עָבַר («странствовать»), какъ напр. въ Псал. 8. 9, т. е. душа есть странница, не принадлежитъ къ постояннымъ обитателямъ здѣшняго жилища, но необходимо должна перейти изъ него въ другое мѣсто; или можно производить это слово отъ существительнаго עֵבֶר [«другой берегъ»], какъ напр. въ выраженіи עבר הנהר (I Цар. 5. 4 и часто), т. е. она есть существо съ другого берега, съ другой, не съ этой стороны, потому что душа, какъ нами было выше сказано, истекаетъ изъ міра Разума и въ мірѣ чувственныхъ явленій есть не что иное, какъ имѣющая исчезнуть изъ него чужестранка [124]). Наконецъ, можно понимать это слово въ буквальномъ смыслѣ,

---

руководитъ всѣми членами своего тѣла (*Далāл.* ч. I 103 *a*). Эта чисто тѣлесная сила, неразрывно связанная съ тѣломъ (*Далāл.* ч. I 104 *a*), есть то-же, что такъ называемый *матеріальный разумъ*, אלעקל אלהיולאני, философовъ (*Далāл.* ч. I 102 *b*; *Козари* V 10, на стр. 308 въ изд. Гиршф.) или *пассивный разумъ*, אלעקל אלמנפעל (т. е. νοῦς παθητικός Аристотеля; *Козари* тамъ-же, срв. Munk, Le Guide d. ég. I p. 306 note), и умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ (см. *Далāл.* ч. I 92 *b*: «тѣ души, которыя остаются жить послѣ смерти человѣка, не суть тѣ-же самыя, которыя являются въ немъ при его появленіи на свѣтъ»; точно также въ *Далāл.* ч. I 47 *a*, то, что переживаетъ человѣка послѣ смерти, различается отъ разумной души, срв. замѣчанія Мунка къ даннымъ мѣстамъ на стр. 146 и 328 франц. части). Замѣтимъ, что безсмертіе большинство арабскихъ философовъ приписываетъ той ступени развитія разумной души по пути къ соединенію съ *активнымъ разумомъ*, которая носитъ названіе *усвоеннаго разума*, אלעקל אלמסתפאד (см. *Козари* IV 19; *Далāлатъ* II 57 *b* и замѣчаніе Мунка къ послѣднему мѣсту; Ибнъ Рошдъ даже отожествляетъ его съ активнымъ разумомъ, см. Munk, Mélanges p. 452); этотъ послѣдній, въ противоположность разумной душѣ, не есть уже тѣлесная сила, нераздѣльно связанная съ тѣломъ, но нѣчто отдѣльное, истекающее на послѣднее извнѣ (*Далāл.* ч.I 104 *a*). Объ этой теоріи постепеннаго совершенствованія разумной души по ученію арабскихъ философовъ см. Munk, Mélanges p. 406 слѣд. и 445 слѣд.; Le Guide d. égar. I pp. 305—308 note, p. 433 note 2 (срв. у Іегуды га-Леви въ *Козари* II 26, на стр. 94 въ изд. Гиршф.), p. 434 note 2 и т. д.

123) Мы такъ передаемъ по смыслу арабскіе термины بالذات и بالعرض, слѣдуя примѣру Мунка въ Le Guide d. égar. III p. 61.

124) Срв. въ энциклопедіи Чистыхъ Братьевъ (Ichw. p. 523): «и выясняется ей (т. е. душѣ), что она находится въ чуждомъ ей мірѣ (فِي عالم الغربة)» и т. д.

ставя его въ связь съ вѣроученіемъ «*Аврама еврея*» (Быт. 14. 13), т. е. съ вѣрою въ единство Божіе въ томъ смыслѣ, что душа человѣческая имѣетъ начало въ мірѣ [абсолютной] Простоты[125]) и истиннаго Единства. Подъ «*моремъ и сушей*» (1. 9) разумѣются, согласно нашему истолкованію, міры низшій[126]) и высшій, такъ что, какъ чувственный міръ уподобляется въ текстѣ морю, такъ и тотъ міръ, въ который попадаютъ спасшіеся изъ этого моря, уподобляется сушѣ. Но душа, несмотря на то, что она пріобрѣла нѣкоторое знаніе объ этомъ благодаря упомянутому понужденію, вслѣдствіе крѣпкаго сна, въ которомъ она пребывала, предпочла оставаться погруженной въ этомъ морѣ и сама отдала себя на гибель въ немъ. Она сочла это лучшимъ, чѣмъ дать себѣ небольшой трудъ поработать для своего спасенія, какъ то: принудить себя къ благочестивымъ подвигамъ и упражненію [своихъ силъ], къ улучшенію нравственности и пріобрѣтенію истинныхъ знаній; и это она дѣлаетъ по той причинѣ, что не знаетъ, какого блаженства она достигнетъ, блаженства, которое не имѣетъ ничего общаго съ наслажденіемъ отъ сна и опьяненія; это выражаютъ слова: «*возьмите меня и бросьте меня въ море*». И послѣ того какъ поступили съ нею такъ, еще усилилось ея бѣдственное положеніе и проглотили ее животныя этого ужаснаго моря; это выражаютъ слова текста: «*и повелѣлъ Господь большому киту* и т. д.». Тогда она уже видитъ свою гибель и необходимо должна была погибнуть, если бы не случился этотъ удивительный поворотъ и это необыкновенное отрезвленіе, т. е. что она обращается къ вратамъ милосердія Всевышняго, пробуждается отъ сна невѣжества[127]) и смиренно молится Ему, прося у Него спасенія; это выражаютъ слова: «*и помолился Іона Господу Богу своему изъ чрева кита*». И послѣ того какъ она обнару-

---

125) Это-же выраженіе употребляетъ Танхумъ и въ комментаріи къ Аввакуму 2. 20, предлагая подъ היכל קדשו разумѣть «міръ чистѣйшей простоты» (עאלם אלבסאטה אלמחצה) и т. д. Срв. нѣкоторыя мѣста въ *Далалатъ* Маймонида, гдѣ Богу приписывается аттрибутъ *чистѣйшей простоты* (ч. I 77*a*, ч. II 9*a*: אלבסאטה אלמחצה), *простоты, чистѣйшей въ крайней степени* (ч. I 76*b*: אלבסאטה אלמחצה פי אלגאיה אלקצוי), *крайней простоты* (ч. II 13*a*: אלדי פי גאיה אלבסאטה), и гдѣ Богу усвояются наименованія: Единая, Простая Субстанція (ч. I 58*a*, 61*b*, 63*a*, 63*b*: ראת ואחדה בסיטה), Простое въ крайней степени (ч. I 71*b*: אלבסיט גאיה אלבסאטה) и Истинно-простое (ч. I 69*a*: אלבסיט באלחקיקה).

126) Или, какъ называетъ его иногда Маймонидъ, употребляя выраженіе аристотелевской философіи, *міръ возникновенія и исчезновенія* (*см. Далалатъ* ч. II 20*b*; ч. III 51*a*).

127) Эта метафора часто употребляется въ энциклопедіи Чистыхъ Братьевъ, см. напр. Ichw. p. 29 (نوم الجهالة) и pp. 514, 519, 523 (رقدة الجهالة) наряду съ другими, какъ «сонъ безпечности» (نوم الغفلة, Ichw. pp. 514, 516, 519 и часто), «смерть невѣжества» (موت الجهالة, Ichw. p. 540) и т. д. Срв. въ *Далалатъ* Маймонида ч. II 22*b* (נום אלגפלה).

жила спасительное раскаяніе и съумѣла приготовиться, какъ слѣдуетъ, она удостоивается благороднаго истеченія[128]), помогающаго ей въ ея руководительствѣ, и устраивается положеніе какъ ея самой, такъ и руководимыхъ ею; послѣдніе смиряются и признаютъ главенство ея, сообразуются съ повелѣніями ея и отстаютъ отъ дурныхъ дѣлъ и беззаконія, и согласно дѣйствуютъ для достиженія поставленной имъ цѣли, цѣль же эта — одна, и это собственная цѣль души; это смыслъ словъ: «*и повѣрили ниневитяне Богу и объявили постъ и одѣлись во вретища отъ большого изъ нихъ до малаго*». Это произошло, послѣ того какъ Іона принесъ имъ повелѣніе Божіе, которому они не могли сопротивляться и которому подчинилось животное, проглотившее его, такъ что доставило его на мѣсто цѣли, т. е. доставило душу къ ея источнику въ мірѣ Разума[129]), и та, хотя и находилась еще въ сообществѣ тѣла, получила истеченіе его; это выражено въ словахъ: «*и сказалъ Господь киту и онъ извергъ Іону на сушу*». Тогда онъ снова сталъ руководить жителями Ниневіи въ томъ, что слѣдовало дѣлать, а тѣ подчинились и приняли это отъ него и смирился передъ повелѣніями его царь ихъ, т. е. злое начало, какъ это-же самое аллегоріею выразилъ мудрецъ въ книгѣ Экклезіаста (9. 14) въ словахъ: «*городъ небольшой и людей въ немъ немного и подступилъ къ нему великій царь*», какъ мы объяснимъ это въ своемъ мѣстѣ съ помощью Божіей[130]). Слова «*великій городъ Божій*», согласно нашему

---

128) Объ этомъ истеченіи срв. у Маймонида въ *Далāл.* ч. II 80*b*.

129) Къ употребленному здѣсь Танхумомъ выраженію מבדא עקלי срв. *Далāлатъ* ч. II 23*b* и ч. III 22*b*, 23*a*, 40*b*.

130) Въ комментаріи къ Экклезіасту нашъ авторъ говоритъ слѣдующее (Ms. Poc. 320): פקאלו אנה מתל לגֻסם אלאנסאן ואכתלאף קואה עלי מא יסמוה (sic) אלעאלם אלאצגר פשרחו עיר קמנה אלגֻסם בגֻמלתה אלמעמר כאלמדינה ואנשים בה מעט אלקוי אלעקליה אלמדברה ומלך גדול אלקוה אלשהואניה ומאיר אלקוי אלבדניה אלטביעיה ואלחיואניה ואלוהם ואלכיאל אלגֻמיע אעואנה ועמאכרה וממתלין אואמרה (sic) וחריצין (sic) עלי כדמתה ומצודים נדולים אלאכלאק אלרדיה ואלצפאת אלמאדיה ואלארא אלמאלופה ואלשהואת אלמחבובה בתוסט הדה אלקוי אלשהואניה ואיש מסכן וחכם אלעקל אלמדבר אי אלעקל אלהיולאני ואלנפס אלעאקלה ואסמי מסכן לצעפה בינהם ועדם אלאלתפאת אלי מא ישיר בה וקד בסטנא הדא פי אול ספר איוב באכתר מן הדא פי אלעבארה, т. е. «и они (комментаторы) говорятъ, что это аллегорія о человѣческомъ тѣлѣ и разнообразныхъ его силахъ, соотвѣтственно чему философы и называютъ человѣка *малымъ міромъ*; подъ «небольшимъ городомъ» они разумѣютъ все тѣло въ совокупности, заселенное подобно городу, а подъ «немногими людьми въ немъ» разумныя силы, управляющія имъ. «Великій царь» — это похотливость (срв. *Далāлатъ* ч. III 107*b* и замѣчаніе Мункa тамъ же на стр. 387 франц. полов.), а прочія физическія и жизненныя силы тѣла, соображеніе (אלוהם, см.

истолкованію выражаютъ, что душа обязательно бываетъ приведена къ познанію Его, а слова *«на три дня ходьбы»* обозначаютъ, что въ тѣлѣ имѣются три вмѣстилища важнѣйшихъ силъ его, а именно: сердце, мозгъ и печень [131]); изъ нихъ ближе всего къ душѣ стоятъ воспринимающія силы, находящіяся въ мозгу, особенно способность разсуждать [132]), такъ какъ именно она по-

---

Munk, Mélanges, etc. p. 363 note 2 и особенно Landauer, Die Psychol. d. Ibn Sinâ въ Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Gesellsch. XXIX, 1875 pp. 401 и 405) и воображеніе — все это помощники его и войска, онѣ сообразуются съ приказаніями его и стремятся служить ему. Подъ «великими осадными орудіями» разумѣются дурные нравы и матеріальныя свойства и взгляды и желанія, усвоенныя чрезъ посредничество этихъ силъ похотливости. «Бѣдный и мудрый человѣкъ», это управляющій (ими) разумъ, т. е. *матеріальный разумъ* (о немъ см. наше замѣчаніе выше на стр. 155) и разумная душа; онъ названъ «бѣднымъ» вслѣдствіе слабости своей среди нихъ и потому что онѣ не обращаютъ вниманія на его указанія. Все это уже изложено нами болѣе подробно въ началѣ комментарія къ книгѣ Іова». Это объясненіе заимствовано, повидимому, Танхумомъ изъ *Далāлатъ* Маймонида (см. ч. III 47 *a*), хотя подобнымъ образомъ объясняется уже это библейское мѣсто въ Талмудѣ (тракт. Недаримъ л. 32*b*). Къ сравненію съ городомъ см. Ichw. p. 195 (Anthrop. p. 16). О добромъ и зломъ началахъ въ человѣкѣ въ талмудической литературѣ см. напр. замѣчанія Мунка въ Le Guide d. égar. II p. 103 и III p. 169 и Weber, System d. altsynag. paläst. Theol. pp. 208—210.

131) Въ частности, сердце служитъ, согласно воззрѣніямъ средневѣковой физіологіи, мѣстопребываніемъ *жизненной* силы (القوّة الحيوانيّة), мозгъ имѣетъ такое-же значеніе для *психической* силы (القوّة النفسانيّة; она называется также разумной душой النفس الناطقة, см. напр. Ichw. p. 190 — Anthrop. p. 9, или силой القوّة الناطقة, см. *Козари* V 12 и наше замѣчаніе выше на стр. 154—155) и, наконецъ, печень есть жилище *физической* силы (القوّة الطبيعيّة; она же называется растительной душой, النفس النباتيّة, см. *Козари* V 12 и Ichw. p. 189 — Anthrop. p. 8, и иногда похотливостью النفس الشهوانيّة, у Маймонида въ *Далāл.* ч. III 107 *b* الشهوة). О трехъ основныхъ силахъ души въ греко-арабской философіи, чему соотвѣтствовали три spiritus animales (ارواح) средневѣковой физіологіи, см. *Далāл.* Маймонида ч. III 21 *b*, 107 *b* и его же Этику ч. I (вначалѣ); *Козари* Іегуды га-Леви V 12 (на стр. 310 въ изд. Гиршф.); *Мекоръ Хаjимъ* Ибнъ Гебироля III 29—30; энциклопедію Чистыхъ Братьевъ pp. 189—190; Психологію Ибнъ Сины въ Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. XXIX, 1875 pp. 345 и 378; срв. Munk, Le Guide d. égar. I pp. 304, 355—356; III p. 384 и Mélanges pp. 38, 40, 54 и 393.

132) Это та изъ такъ называемыхъ внутреннихъ силъ (см. въ нашемъ комментаріи далѣе на стр. 161 и наше замѣчаніе тамъ-же) человѣческой души, которая по воззрѣніямъ арабской философіи занимаетъ положеніе царя по отношенію къ другимъ силамъ (см. Ichw. p. 220; Welts. p. 46) и находится въ средней части мозга (см. тамъ же и еще Ichw. p. 468; Anthrop. p. 56 и т. п.), и обязанность которой заключается въ томъ, чтобы разслѣдовать получаемыя ею чрезъ посредство воображенія (القوّة المتخيّلة) чувственныя впечатлѣнія и различать въ нихъ истину отъ лжи, вѣрное отъ ошибочнаго, полезное отъ вреднаго (Ichw. p. 468 — Anthrop. p. 56; Ichw. p. 192 — Anthrop. p. 12; Ichw. p. 221 — Welts. p. 47) и затѣмъ передавать нужное на храненіе памяти (القوّة الحافظة). У Маймонида въ I-й части Этики אלפעל אלפכרי «разсуждающая дѣятельность» составляетъ одинъ изъ видовъ практической (עמלי) дѣятельности человѣческаго разума, именно «тотъ, посредствомъ котораго человѣкъ, намѣренась исполнить какое либо желаніе, разсуждаетъ, въ состояніи ли онъ его исполнить, или нѣтъ, и если это возможно, то какъ онъ долженъ его исполнить». Въ *Козари*

лучаетъ понятія, поэтому и Іона провозглашалъ въ городѣ въ теченіе одного лишь дня, и послѣ этого извѣстіе распространилось и достигло своей цѣли. Слова «*люди и скотъ*» обозначаютъ возвышенныя изъ этихъ силъ, подобно человѣку, и низменныя, подобно скоту, или, если хочешь, подъ этимъ разумѣются способность разсуждать, присущая исключительно человѣку, и прочія силы, свойственныя также животнымъ. Слова: «*еще сорокъ дней*» объясняются аллегорически слѣдующимъ въ высшей степени оригинальнымъ образомъ: конечную цѣль тѣла составляетъ, какъ было уже сказано, совершенство души, тотъ возрастъ же, когда это совершенство можетъ быть достигнуто, есть сорокалѣтній возрастъ [133]), какъ напр. сказали наши предки: «сорока лѣтъ узналъ Авраамъ своего Творца» [134]). Итакъ, библейскій авторъ говоритъ, что такъ какъ наше тѣло, будучи далеко отъ совершенства, препятствуетъ истинному соединенію [души съ ея источникомъ], то отсюда вытекаетъ [для души] необходимость лишить его существованія и уничтожить путемъ освобожденія [себя] отъ него [135]). Это первое, что представляется душѣ, прежде чѣмъ мышленіе раскроетъ ей истину. Когда же, благодаря свѣту Разума, мышленіе разслѣдуетъ дѣло, то ей открывается, что оно обстоитъ иначе. Такимъ образомъ, когда гибель не свершилась, а, наоборотъ, они

Іегуды га-Леви V 12 (на стр. 314 въ изд. Гиршф.) читаемъ, что разсуждающая способность, אלקוה אלמפכרה, есть названіе воображенія (אלקוה אלמתכיללה), когда оно въ услуженіи у разума (אלנפס אלנאטקה); срв. у ал-Казвини въ Хрестоматіи де-Саси т. III p. 488.

133) Въ основѣ этого воззрѣнія лежитъ собственно извѣстное изреченіе Мишны (тракт. Аботъ 5. 21): בן ארבעים לבינה; т. е. «сорока лѣтъ — къ пониманію». На него и опираются обыкновенно разные еврейскіе писатели (напр. Іегуда Ибнъ Аббасъ въ XIII в., см. Güdemann, l. c. на стр. 61 еврейско-араб. приложенія), чтобы вывести, что только сорока лѣтъ человѣкъ можетъ считаться зрѣлымъ въ умственномъ отношеніи и способнымъ приступить къ самымъ важнымъ и труднымъ, именно метафизическимъ занятіямъ. Основываясь на немъ же, еще въ концѣ прошлаго вѣка нѣкоторыя еврейскія общины запрещали печатать всякія замѣчанія (חדושים) къ Талмуду до наступленія сорока лѣтъ, возраста полной умственной зрѣлости, см. Löw, Die Lebensalter in d. jüd. Literatur p. 160. Срв. къ этому замѣчаніе у Чистыхъ Братьевъ (Ichw. p. 12; Welts. p. 23), что послѣ сорока лѣтъ человѣкъ поступаетъ подъ руководство поддерживающей его ангельской силы (القوة الملكية; она же القوة القدسية, см. Ichw. p. 411 — Psychol. p. 121 и Ichw. p. 406 — Psychol. p. 117.

134) Эти слова находятся въ *Мидрашѣ* Берешитъ Рабба гл. 30. 8; 64. 4; 95. 3 и др. мн.; см. Beer, Leben Abraham's nach Auffassung d. jüd. Sage p. 104. Нашъ авторъ, слѣдуя, повидимому, Маймониду въ *Мишне Торѣ* (отдѣлъ Абода Зара I 3), повторяетъ его же ошибку, такъ какъ во всѣхъ, относящихся сюда мѣстахъ названнаго мидраша, служащаго источникомъ и Маймониду, Аврааму приписывается *сорокъ восемь* лѣтъ.

135) Срв. *Козари* Іегуды га-Леви V 12 (на стр. 322 въ изд. Гиршф.): «полное соединеніе (души съ ея божественнымъ источникомъ) не можетъ произойти настоящимъ образомъ иначе, какъ, послѣ того какъ она покинетъ всѣ тѣлесныя силы, потому что соединенію ея съ нимъ препятствуетъ единственно лишь тѣло». Душа не знаетъ поэтому, согласно ученію Чистыхъ Братьевъ (Ichw. pp. 565—566; Welts. 163), что имѣетъ независимое отъ тѣла существованіе, такъ какъ иначе оставила бы его раньше поставленнаго ей и тѣлу срока. Срв. также выше наше примѣчаніе 114 на стр. 152.

раскаялись, вслѣдствіе чего положеніе ихъ устроилось и жизнь продлилась, это съ перваго взгляда показалось тяжело для Іоны. Онъ вообразилъ, что они причина его собственной гибели и что онъ спасется не иначе, какъ послѣ необычайныхъ усилій, и вслѣдствіе этого пожелалъ имѣть покой отъ нихъ[136]). Тогда Всевышній указалъ ему, что этого не требуютъ ни мудрость, ни правосудіе Его; первая по той причинѣ, что совершенствованіе продолжаетъ все идти впередъ при неотлучномъ сообществѣ тѣлесныхъ силъ, правосудіе же Божественное потому, что оно требуетъ, чтобы каждому, кто приготовился, было дано то, что заслужилъ послѣдній своимъ приготовленіемъ, и такъ какъ это тѣло не переставало готовиться къ принятію жизни и руководительства души, то не слѣдуетъ лишать его того, что принадлежитъ ему по праву, но также и не уступать ему въ томъ, что не слѣдуетъ ему. Правосудіе Божественное состоитъ, напротивъ, въ томъ, чтобы и тѣло и душа получили сполна все то, на что они имѣютъ право, пока не окончится тотъ срокъ приготовленія, который было угодно Всевышнему назначить[137]). Это выразилъ Всевышній притчею о клещевинѣ, какъ мы указали выше при объясненіи словъ: «*ты сожалѣешь о клещевинѣ* и т. д., *мнѣ ли не пожалѣть Ниневіи* и т. д.?» Забота о спасеніи жителей Ниневіи допускаетъ еще такое аллегорическое объясненіе, что послѣдніе изображаютъ разумныя души, потонувшія въ чувственномъ мірѣ. Дѣло въ томъ, что, послѣ того какъ душа достигла возможнаго для нея при сообществѣ ея съ матеріей соединенія съ Разумомъ, она не довольствуется въ такомъ случаѣ своимъ собственнымъ спасеніемъ, но, уподобляясь въ этомъ отношеніи своему источнику, въ свою очередь изливаетъ благо на ниже ея стоящихъ обитателей здѣшняго жилища, т. е. на души, которыя пристали къ оковамъ тѣлъ, она пробуждаетъ ихъ посредствомъ ученія и увѣщанія, и является для нихъ такою же причиною спасенія[138]), какъ Іона послѣ

---

136) Точно такимъ же образомъ выражается, напр., арабскій философъ Ибнъ Туфейлъ (см. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre p. 221 Anm. 205): وهو فى ذلك كلّه يتمنّى ان يريحه الله عزّ وجلّ من كلّ بدنه, т. е. «и при всемъ этомъ онъ желаетъ, чтобы Богъ *далъ ему покой* отъ всего его тѣла».

137) Срв. *Козари* Іегуды га-Леви II 26 (на стр. 94 въ изд. Гиршф.): «но дѣянія Бога полны законности: Онъ желаетъ блага всѣмъ, и когда что либо пришло въ порядокъ и готово принять Его руководительство, то Онъ не лишаетъ того этого и не мѣшаетъ Своему свѣту, мудрости и внушенію истекать на то»; срв. также выше на стр. 136.

138) И къ этому мѣсту нашего комментарія можно найти параллель у Чистыхъ Братьевъ; см. напр. Ichw. p. 566 (Welts. p. 163), гдѣ находимъ, что достигшія совершенства души, оставивъ свои тѣла, заняты оказаніемъ содѣйствія душамъ, не достигшимъ совершенства и находящимся еще въ тѣлахъ; Ichw. pp. 550—551 (Welts. p. 147), гдѣ міровая душа сравнивается съ человѣкомъ, усвоившимъ отъ своего наставника знанія и добрые нравы въ

своего спасенія сталъ причиною спасенія жителей Ниневіи. Это также прекрасное объясненіе; однако, къ окончанію исторіи подходитъ [лучше] то, которое мы сообщили раньше.

Мы немного распространились, говоря объ этой книгѣ, и отступили въ этомъ отношеніи отъ системы, которой мы держались въ объясненіи другихъ библейскихъ книгъ, но мы сдѣлали это ради той пользы, которую можетъ принести такое аллегорическое объясненіе и которая состоитъ въ томъ, что люди будутъ бодрствовать надъ своей душою и имѣть въ мысляхъ, гдѣ они берутъ начало и куда имѣютъ возвратиться. Особенно полезно было бы излагать это объясненіе нашей исторіи вслухъ въ концѣ сутокъ поста въ день Очищенія, когда исчезаютъ грубыя матеріальныя стремленія, ослабѣваютъ силы плоти и смягчается матеріальная природа, вслѣдствіе чего очищаются внутреннія силы[139]) и душа пробуждается къ нѣкоторымъ изъ своихъ цѣлей благодаря связаннымъ съ этимъ днемъ молитвамъ и исповѣдямъ, потому что люди признаютъ свои грѣхи, раскаиваются въ нихъ и ищутъ прощенія. Поэтому, душа по большей части въ это время бываетъ смягчена и готова воспринимать знанія и предпочитать спасеніе мраку похотей, и ради этой именно цѣли, т. е. чтобы направить людей къ пользѣ раскаянія и навести ихъ мысли на людей Ниневіи, наши наставники предписали читать *гафтару*[140]) въ этотъ день изъ

такой степени, что чувствуетъ сильное желаніе подѣлиться этимъ съ кѣмъ-либо другимъ, и который, найдя человѣка способнаго перенять отъ него пріобрѣтенныя имъ знаніе и нравственныя правила, передаетъ это тому въ интересахъ блага послѣдняго, уподобляясь въ этомъ своему наставнику, какъ послѣдній въ свою очередь такъ поступалъ, уподобляясь своему наставнику.

139) Соотвѣтственно пяти чувствамъ, которыя въ арабской философіи носятъ названіе внѣшнихъ (القوى الظاهرة) или тѣлесныхъ способностей (القوى الجسمانيّة) или чувствъ (см. *Козари* V 12 на стр. 312 въ изд. Гиршф.), арабскіе мыслители допускаютъ столько же (или больше, см. у ал-Газзали въ Хрестоматіи Де-Саси ч. III р. 487—488) внутреннихъ (القوى الباطنة) или духовныхъ силъ (القوى الروحانيّة) человѣческой души, а именно: способность разсуждать (القوّة المفكّرة; о ней говорилось выше на стр. 158—159 нашего комментарія), способность воображенія (القوّة المتخيّلة), способность памяти (القوّة الحافظة), способность говорить (القوّة الناطقة) и способность дѣйствовать (القوّة الصانعة); см. объ этомъ напр. у Чистыхъ Братьевъ (Ichw. pp. 209—210, 220, 468 и т. п.; Anthrop. pp. 38, 55—56; Welts. p. 46) и особенно въ Психологіи Ибнъ Сины (въ Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Gesellsch. XXIX, 1875 pp. 358—361; срв. замѣчанія Ландауера на стр. 399—405), также Munk, Mélanges etc. p. 363; Kaufmann, Die Sinne pp. 45—47.

140) Гафтарами или «заключительными чтеніями» (Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge d. Jud. 2 Aufl. p. 6), какъ извѣстно, называются отдѣльные отрывки изъ пророческихъ книгъ, приноровленные къ извѣстнымъ перикопамъ Пятикнижія, чтеніе которыхъ они и замыкаютъ въ синагогальномъ субботнемъ и праздничномъ Богослуженіи.

книги Іоны. Если же съ этимъ соединяется такое внутреннее вдумываніе [въ содержаніе исторіи], то польза отъ этого еще увеличивается и раскаяніе такого человѣка, который вдумывается [въ смыслъ] и поступаетъ такъ, какъ ему слѣдуетъ и какъ необходимо вытекаетъ изъ такого вдумыванія, т. е. стремится къ достиженію человѣческаго совершенства, бываетъ твердо и полно и съ внѣшней и съ внутренней стороны. И такимъ образомъ достигается вѣчная жизнь и безконечное блаженство и наслажденіе отъ чашъ съ сладостнымъ напиткомъ, опьяненіе которымъ вѣчно сладко и составъ котораго неизмѣнно постояненъ. Да дастъ намъ Всевышній Богъ быть вмѣстѣ съ каждымъ, исполняющимъ Его волю, въ числѣ достигшихъ соединенія съ Нимъ, сознающихъ изобиліе щедротъ Его и наслаждающихся сладостями Его, какъ сказалъ святой — миръ ему! — *«насыщаются отъ тука дома Твоего и изъ потока сладостей Твоихъ Ты напоясшь ихъ»* (Псал. 36. 9).

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Для сравненія и лучшаго уразумѣнія міровоззрѣнія Танхума мы прилагаемъ философское истолкованіе книги Пѣсни Пѣсней, сообщаемое нашимъ авторомъ въ введеніи комментарія на эту книгу (по бодл. рук. Ms. Poc. 320):

ואכרון שרחו הדא אלספר עלי שוק אלנפס אלנאטקה אלחכימה ללוצול אלי מחל אלעטמה אלעקליה אלתי הי מבדאהא ועאלמהא אלאולי וענצרהא אלאצלי ואלתעריף בלסאן אלחאל אן אלאסודאד ואלכאפה אלתי תטהר ענהא לים הי דאתיה להא ולא מן צפאתהא אלנוהריה ואנמא הי אמור ערציה ואחואל מאדיה אכתסבתהא במנאורה אלקוי אלבדניה ואלתואמהא בתדבירהם מדה אלאקתראן לימכן בקא אלנפס מדה אלאמכאן חסב מקתצי [1] אלחכמה אלאלאהיה ואלמשיה אלרבאניה ואמא דאתהא פפי גאיה אלחסן ואלצפא שחורה אני ונאוה וגו' אל תראוני שאני שחרחורת ששזפתני השמש בני אמי נחרו בי שמוני נוטרה את הכרמים וכו' ואן אשואקהא עטימה ותחסראתהא עלי מפארקה דלך אלנאב גזירה ואלאמהא כתירה ואן אלעקל אלדי הו מבדאהא ומעדנהא ואלמפיץ עליהא אנוארה [2] ענד אטלאעה מנהא עלי צדק הדה אלדעוי תנלי עליהא באלציא אלבאהר ואלנור אלקאהר ואלאשראק אלזאהר בחסב אחתמאלהא מנה פי אלבדאיה תם תתזאיד מנה אלכמאל ואלאדראך ואלציא אול באול אלי אלנהאיה לאן אלמקים פי אלמכאן אלטלם לא יטיק אן ינטר אלצו אלסאטע פי דפעה פיתדרג פי דלך אולא אולא אלי אן יקוי בצרה במא אנצאף מעה ואתחד בה מן דלך אלנור ואלציא לאן מנולה אלעקל מן אלנפס מנולה נור אלשמס מן אלבצר לאן אלבצר מא דאם לא יכאלטה נור אלשמס פהו באצר באלקוה פאדא אשרק עליה [3] נור אלשמס צאר באצרא [4] באלפעל וכדלך נסבה אלעקל לאדראך אלנפס באלקוה או באלפעל וסיבין הדא אלמעני פי קהלת באבסט

1) Cod. מקתצא. 2) Cod. אנואהא. 3) Cod. עלי. 4) Cod. באצר

מן הדא אלקול פוצף פי הדא אלספר אן אלעקל לם יזל ידרנהא וינקלהא רתבה בעד רתבה והי תתקרב אליה ותדנו מנה אולא אולא פלמא שמת מנה אראיח עאלמהא ואטלעת עלי ומנהא אלדי תגרבת מנה ודאקת מן בעץ תמארה [1] ותלדדת ברואיח נורה ואזהארה ואשרקת בלואיח נורה ואנוארה ותמתעת בחסן נטרה ומנאטרה תדכרת מא כאנת נסיתה וכרהת מא אלפתה פעאשת בעד אלמות ותראנעת בעד אלפות פתבצרת ואסתנארת וכשף ענהא אלגשא פאצאת [2] ואנארת פעלמת חיניד אנהא שביה חמאמה מתוכטה בין מאוום מן פוקהא והי נאפלה ענה והו יראהא וגראב מן תחתהא והי נאטרה אליה והו יגויהא פאלפת ואחבתה ומאלת עשרתהא לה וכאלטתה פאכתסב רישהא אסודאדא [3] מן צפאתה ואכדארה והי כאדמה לה בכליתהא מתפרנה עליה מלתדה בה והו יאכל פי אלתראב וישתגל באשגאל תחאכי אלסראב והי קד ערית מן חסן אלכסוה ואלחליה ואלתיאב ולשדה אסתגראקהא [4] בה לם תפק לנפסהא פצלא ען אן תנטר [5] מן פוקהא פבינמא הי דאת יום [6] אד לאחת מנהא אלתפאתה אלי נפסהא פראת עלי ענקהא תטויסה משרקה וזינה מונקה והי בענקהא מחדקה פאסתגרבת דלך וקאלת אן הדא אלאתר אלבדיע ליס ישבה אתאר הדא אלצאחב אלשניע ואלנדים אלפציע אלאסוד אלכדר אלדי צאחבתה ונאדמתה פאחונהא דלך אלאסתנראב אלי אלבחת ואלתפכר ען סבב דלך אלתטוים וחסן דלך אלציא ואללמוע פתטלעת ואדא הו ממא ישרק עליהא מן למוע אלטאוום וחסנה פעלמת אן מנה במאלהא וחסנהא ואנה יכון סבב ננאתהא וחיאתהא ובאלאתצאל בה יעטם סעדהא פשנפת בחסנה ומאלת אלי כדמתה ותעלקת בדיולה פטאבת להא עשרתה וחלית להא צחבתה וכרהת צחבה אלנראב ונדמת עלי מא תקדם להא מן עשרתה ועלמת מא כסרת בצחבתה ואנכשף להא נקאיצה ועיובה וטהר להא מכרה וכדעה אול באול והי תקטעה אולא [7] ולא וכלמא קטעת מן צחבתה מנזלה אתצלת באלטאוום מנזלה וכלמא אתצלת באלטאוום קרבא [8] אזדאדת ען אלנראב בעדא פלם תזל תתזאיד פי אלתרקי בצחבתה ותדאום אלאנגדאב כלפה ותסתנרק פי מחבתה ותחרץ עלי אלאתצאף בצפאתה ואלתשבה בה והי עלי האלה אלשוק אלמתזאיד אלי אן חצל להא בה אנתמאע אכיד ואתצאל מפיד פתחקקתה וערפתה ודכרת מא כאנת

---

1) Cod. תמארהא. 2) Cod. פאצת. 3) Cod. אסודאד. 4) Cod. אסתגרקהא 5) Cod. תנצר. 6) Cod. יומא. 7) Cod. אול. 8) Cod. קרב и затѣмъ еще разъ כלמא.

נסיתה ועלמת אנה ואלדהא ומנה מנבעהא והו אצלהא אלדי אקתטעת מנהּ ומעדנהא אלדי [1] אקתצבת מנה ותיקנת אן סבב אנקטאע אמדאדה להא ואלאשתאר כאנה מערץ ענהא אנמא כאן לאבדאלהא לה בדלך אלנראב ותמכינה מן אסתכדאמהא וכונהא רצית באלאנתדא מעה מן אלתראב אלדי כאן מנהּ גדאוה פואדת בדלך בעדא [2] מן אלנראב וקטעא [3] לדכרה פלמא תרכתה בכליתהא למא תחקקת מן כדאעה להא ועלמת אנה כאן עדוא [4] פי צורה צדיק מצל פי זל נאפע קאצד אלשר פי צורה נאצח פאתנהת אלי אלנצח אלחקיקי ואלנפע אלדאים אלתאבת אלמצמון כירה ואלואפי ועדה * עאגלא ואגלא [5] פאסתנרקת פי מחבתה ועשם שוקהא למלאזמתה וקוי אספהא ואלמהא עלי פראקה ואלאשתנאל בנירה ולו איסר דקיקה פאוצלהא דלך אלשוק אלי ינבוע אלחיאה ומחץ אלנור ואתצאל אללהה ודואם אלסעאדה ואלאשראק אלדי לא טלאם מעה ואלחצור אלדי לא ניבה בעדה.

«Другіе объясняютъ эту книгу такъ, что здѣсь изображается стремленіе разумной, мудрой (человѣческой) души соединиться съ мѣстопребываніемъ силы Разума, ея источникомъ, первоначальнымъ міромъ и коренной стихіей. Книга на своемъ языкѣ даетъ знать, что густая чернота, замѣтная на душѣ, не самобытна въ ней и не свойственна ей по существу, но принадлежитъ къ числу случайныхъ обстоятельствъ и свойствъ, присущихъ матеріи, которыя душа пріобрѣла лишь чрезъ сосѣдство съ тѣлесными силами, управляя непрерывно ими въ теченіе всего того времени, когда она была связана съ тѣломъ, въ интересахъ доставленія ему чрезъ это возможности просуществовать все количество времени, какое для него возможно, сообразно съ требованіемъ Божественной мудрости и Господней воли; по существу же своему она въ высшей степени прекрасна и чиста: —*«черна я, но красива»* и т. д. (1. 4); *«не смотрите на меня, что я черна, ибо солнце опалило меня: дѣти матери моей разгнѣвались на меня, поставили меня стеречь виноградники»* и т. д. (1. 5). Душа усиленно стремится [къ своему жилищу], она глубоко сокрушается изъ-за разлуки съ этимъ краемъ и много страдаетъ вслѣдствіе этого. Тогда Разумъ, ея источникъ и рудникъ, который изливаетъ на нее свой свѣтъ, видя въ ней такое справедливое стремленіе, показываетъ ей свое ослѣпительное сіяніе, свой могущественный свѣтъ и свои блистающіе лучи. Вначалѣ онъ сообразуется съ ея способностью переносить свѣтъ его, а затѣмъ онъ постепенно рас-

1) Cod. אלתי. 2) Cod. בעד. 3) Cod. וקטע. 4) Cod. עדו. 5) Cod. עאגל ואגל.

крываетъ ей болѣе и болѣе свое совершенство, даетъ постигать себя и смотрѣть на свой блескъ. Этому причина та, что тотъ, кто находился въ темномъ мѣстѣ, не въ состояніи сразу смотрѣть на яркій свѣтъ и долженъ поэтому постепенно подвигаться въ этомъ направленіи, пока зрѣніе его не будетъ въ силахъ справляться съ достигающими до него и попадающими въ него лучами этого свѣта и сіянія. Дѣло въ томъ, что Разумъ значитъ то-же для души, что солнечный свѣтъ для зрѣнія: какъ зрѣніе, пока его не касается свѣтъ солнца, видитъ все только въ возможности, а когда его озаритъ послѣдній, начинаетъ видѣть въ дѣйствительности, точно такое-же значеніе имѣетъ Разумъ для способности души постигать въ возможности или въ дѣйствительности. Это будетъ подробнѣе, чѣмъ здѣсь, объяснено въ нашемъ толкованіи на книгу Экклезіаста. Итакъ, библейскій авторъ въ нашей книгѣ повѣствуетъ, что Разумъ не перестаетъ подвигать и перемѣщать душу съ одной ступени на другую и она мало по малу приближается и становится близка къ нему. И когда душа чуетъ въ немъ вѣяніе своего міра и видитъ свою родину, изъ которой ушла на чужбину; когда она вкушаетъ отъ нѣкоторыхъ плодовъ ея и вдыхаетъ съ наслажденіемъ ароматъ ея цвѣтовъ и пахучихъ растеній; когда она наконецъ любуется разливающимся отъ нея свѣтомъ и лучами и восхищается ея прекраснымъ видомъ, она вспоминаетъ то, что забыла, и получаетъ отвращеніе къ тому, съ чѣмъ освоилась; она начинаетъ жить, послѣ того какъ уже умерла, она ищетъ возмѣстить, послѣ того какъ упустила, устремляетъ свой взоръ, ища свѣта, и мракъ расходится передъ нею и она [снова] свѣтитъ и сіяетъ. Душа тогда узнаетъ, что она подобна голубкѣ, находящейся посрединѣ между павлиномъ вверху, котораго она не замѣчаетъ, но который ее видитъ, и ворономъ внизу, на котораго она смотритъ и который ее сбиваетъ съ пути. Она привязалась къ послѣднему и полюбила его, долго дружила съ нимъ и вела общеніе до того, что перья ея получили присущія ему качества, стали черны и грязны. Она служила ему всѣмъ существомъ, любуясь и восхищаясь имъ, тогда какъ онъ ѣлъ въ прахѣ и занимался дѣлами, подобными миражу. Она сняла свой прекрасный покровъ, свой уборъ и платья, и изъ-за своего полнаго увлеченія имъ перестала быть сама собою и, конечно, не думала совсѣмъ смотрѣть на то, что наверху надъ нею. И вотъ, взглянувъ на себя однажды, она видитъ у себя на шеѣ сіяющій уборъ и изумительное украшеніе, обвивающее ей шею. Она приходитъ въ удивленіе отъ этого и говоритъ: «это необычайное явленіе не похоже на то, что я замѣчала въ своемъ гадкомъ другѣ и отвратительномъ сотоварищѣ, томъ черномъ и грязномъ существѣ, съ которымъ я дружила и имѣла товарищеское общеніе».

Удивленіе побуждаетъ ее разслѣдовать дѣло и подумать о происхожденіи этого убора и этого прекраснаго сіянія и блеска. Она смотритъ наверхъ и видитъ, что ее озаряетъ блескъ павлина и его красивое опереніе. Тогда она узнаетъ, что онъ источникъ ея совершенства и ея красоты, что онъ-же будетъ ей причиною спасенія и жизни и что чрезъ соединеніе съ нимъ она снова достигнетъ великаго блаженства. Она влюбляется въ красоту его, рѣшается служить ему и привязывается къ поламъ его одежды. Ей нравится тѣсное общеніе съ нимъ и пріятна дружба съ нимъ, и она гнушается дружбы ворона и раскаивается въ томъ, что раньше имѣла съ нимъ такое общеніе. Душа узнаетъ, сколько она потеряла чрезъ тѣсное сближеніе съ послѣднимъ, ей мало по малу открываются изъяны въ немъ и пороки его и становится яснымъ его коварство и вѣроломство. Она мало по малу разрываетъ съ нимъ связь, и въ той самой степени, какъ она разрываетъ общеніе съ ворономъ, она тѣснѣе соединяется съ павлиномъ, и насколько она становится ближе къ павлину, настолько же она становится дальше отъ ворона. Она не перестаетъ идти впередъ въ своей дружбѣ съ павлиномъ и продолжаетъ тѣснѣе и тѣснѣе держаться сзади за него, совершенно отдается любви къ нему и стремится усвоить всѣ качества его и стать похожей на него. И душа продолжаетъ пребывать въ этомъ положеніи, чувствуя все большее и большее влеченіе къ павлину, пока не достигаетъ крѣпкаго сближенія и спасительнаго соединенія съ нимъ. Тогда она узнаетъ его истинную сущность и признаетъ его, вспоминаетъ то, что забыла, и уразумѣваетъ, что это тотъ, кто родилъ ее и отъ кого она произошла, что это корень, отъ котораго она отдѣлена, и руда, изъ которой она выломана. Душа убѣждается, что причиною тому, что онъ прекратилъ оказывать ей покровительство и какъ-бы отвернулся отъ нея, было то обстоятельство, что она промѣняла его на этого ворона и дала послѣднему поработить себя, и что она находила удовольствіе въ томъ, что питалась прахомъ, пищею его, вмѣстѣ съ нимъ. Чрезъ это она еще болѣе отдаляется отъ ворона и перестаетъ вспоминать о немъ. И когда душа всѣмъ существомъ своимъ отдѣлится отъ него, узнавъ въ дѣйствительности все коварство его и уразумѣвъ, что это былъ врагъ подъ личиною друга, существо, которое вредило, дѣлая видъ, что приноситъ пользу, и хотѣло ей зла, представляясь искренно къ ней расположеннымъ, тогда она обращается къ тому, что дѣйствительно искренно расположено и оказываетъ постоянную помощь, къ тому, въ которомъ благо заключается незыблемо и который исполняетъ все, что обѣщаетъ, какъ теперь, такъ и въ будущемъ. И душа вполнѣ отдается любви къ нему, она страстно желаетъ быть неразрывно связанною съ нимъ и сильно скорбитъ и страдаетъ, когда разлучается съ нимъ и должна, хотя-бы въ

теченіе самаго короткаго времени, имѣть дѣло съ кѣмъ-либо другимъ, кромѣ него. Это стремленіе приводитъ ее къ источнику жизни и чистому свѣту, къ непрерывнымъ наслажденіямъ и вѣчному блаженству, къ свѣту, при которомъ нѣтъ мѣста мраку, и къ пребыванію [у своего источника], исключающему возможность [всякаго дальнѣйшаго] удаленія».

П. Коковцовъ.

Еврейскія сокращенія въ заглавіи нашего комментарія (см. на стр. 104) читаются слѣдующимъ образомъ: כֹּגֹקִיֹמֹ = קדושת יקר מעלתו (или גאון) כבוד גדולת; מֹורֹ = מרנו ורבנו; ז"ל = זכרונו לברכה. Аббревіатуру יֹשֹׁוֹעֹהֹ (въ оксфордск. рук. она не отмѣчается точками, подобно предшествующимъ) Харбрюккеръ предлагаетъ читать: יתברך שמם ועליהם השלום (см. въ предисловіи къ его изданію объясненій Танхума на Книгу Судей, стр. VI прим. 2); по мнѣнію Цунца, отъ вниманія котораго не ускользнула и наша аббревіатура, она должна быть исправлена въ יֹשֹׁוֹעֹם и читаться: יבוא שלום וינוח על משכבו (см. Zunz, Zur Geschichte u. Literatur I p. 451).

Поправка: на стр. 104 (стрк. 12 сн.) и 111 (стрк. 5 св.) вм. напечат. אדֹא слѣд. читать אדא.

БИБЛІОТЕКА ... ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.